مجموعه ۲۳ رساله
خط علامه
۹۸۸
حسن بن شیخ حسین العاملی
و دیگران

مجموعه ۲۳ رساله
خط علائم
۹۸۸
حسین بن شیخ حسین العاملی
و دیگران

يلزم النقض بما رمل الجواب الذي ذكره بعض الافاضل كما لا يخفى على المتأمل
ولا امور الغير المتناهية الموجودة في الخارج معاً ليست بمحال عندهم كالنفوس
الناطقة البشرية والامور المترتبة الموجودة في الخارج معاً محال بالاتفاق
لبرهان التطبيق الذي هو العمدة في كل ما يدل على تناهيه والامور الغير المتناهية
المترتبة اذا كانت اجزاء عقلية متحدة غير متمايزة بحسب الوجود الخارجي فلا
يدل على استحالتها برهان التطبيق فيحتاج الى تخصيص الكلام بالماهيات
التي يمكن تعقلها سواء كانت تلك الاجزاء مترتبة اولا وقد عرفت هنا
ما فيه مفصلا ومنه يعلم ضعف ما ذكره المحقق الاعلى من وجوه تدبر

رسالة تصنيف مولانا مسعود الشيرواني

بسم الله الرحمن الرحيم نستعين بالله يقيني

ان انفع كلام نطق به الانسان حمد واجب الوجود ذي الاحسان والصلوة
على افضل ذوي القوى القدسية واقدس من اوتي بالحكمة والرياسة الانسية
وعلى اله المرشدين الى سبيل الرشاد وصحبه الهادين الى مسلك السداد
وبعد فهذه رسالة مشتملة على ثلثة ابحاث وفايدة جليلة مما سنح لافقر
عباد الله الغني مسعود بن حسن الشيرواني يليق ان يستضيء منها القرائح
الوقادة ويستبصر بها الخواطر النقادة البحث الاول يتعلق بعلم الكلام
والبحث الثاني بعلم المنطق والبحث الثالث بعلم الحكمة والفايدة الجليلة
شاملة لعلمي الكلام والحكمة اما البحث المتعلق بعلم الكلام فهو ان ما حكم به
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من ان العلة الحقيقية لعوارض الممكنات في
وجوداتها وعدماتها هو الواجب تعالى ليس الا وان الاسباب التي يترتب عليها وجودات
تلك العوارض وعدماتها ليست عللا حقيقية بل مدخليتها في وجوداتها وعدماتها
ليست الا بحسب جري العادة بلا توقفها عليها عقلا بل الواجب مع ارادته
كاف فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب ظاهر
النظام من سائر العلل لم يلزم الاختلال في تلك الوجودات والعدمات مثلا
يجوز ان يتحقق الاحتراق في شيء بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء
مما قبله يستلزم عدم توقف تحقق الكل على تحقق الجزء حقيقة واللازم باطل اما
بيان الاستلزام فلانه لو توقف تحقق الكل على تحقق الجزء حقيقة لزم ان يكون
لغير الله تعالى وارادته مدخل في تحقق شيء من الاشياء حقيقة وذلك خلاف
ما فرض واما بطلان اللازم فلان عدم تحقق الجزء حقيقة يستلزم عدم
تحقق الكل بل قد حقق ان عدم الجزء عين عدم الكل فكيف يتصور تحقق الكل
مع عدم الجزء وفي هذا البيان بحث والاولى ان يقال تحقق الجزء
جزء تحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي و

لكن

[illegible] ١٢٠٥ [illegible]

٢

كما يستلزم ما حكم به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم بطلانه عدم توقف تحقق
العرض على الجوهر ووجه الاستلزام يتبين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به
العقل وان قال بعض المتأخرين انه تقليد لا تحقيق شبابهم بقيام العرض بنفسه على ما نقول
لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث اخر موثرا فيه بحسب جري
العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك فان قلت مرادهم بما حكموا به مما ذكر ان
العلة التي هي علة منحصرة في الواجب تعالى لا مطلق العلة الشاملة للجزء بالقياس
الى الكل والموضوع الى العرض فلا يلزم ما حكموا به الامران اللذان حكم ببطلانهما
او مدار ذلك اللزوم على كون العلة في قولهم ان العلة الحقيقية منحصرة في الواجب
شاملة لكل ما يطلق عليه العلة سواء كان جزءا او موضوعا بالقياس الى الكل و
العرض او غيرهما قلت ذلك خلاف ما يفهم من كلامهم في هذا المقام ومن كلامهم
في مواضع عديدة انحصار العلية المطلقة في الواجب تعالى لا العلية الفاعلية
كما لا يخفى على المتتبع ومن هيهنا سمعت انهم لا يقولون بالموضوع على انه لو
حكم بان مرادهم بما حكموا به انحصار العلة الفاعلية في الواجب تعالى لا العلة
المطلقة في الواجب ومن البين توقف تحقق الكل على تحقق الجزء حقيقة و
توقف تحقق العرض على تحقق الجوهر الموضوع لزم عليهم كون الواجب تعالى
محتاجا في ايجاده الكل والعرض الى تحقق الجزء والموضوع مع انهم حكموا بكونه
منزها عن ذلك وان كان تحقق الجزء والجوهر الموضوع بخلقه وايجاده
تعالى واما البحث المتعلق بعلم المنطق فهو ان ما حكم به ارباب هذا الفن من
انحصار المعرف المحصل للصورة الغير الحاصلة في المجهولات الاعتبارية
في الحد والرسم الاسميين وانقسامه في المجهولات الحقيقية الى الاقسام الاربعة

[illegible]

الاسمين والحقيقين من الحد والرسم منظور فيه اذ ذلك انما يتم لو لم يكن للمهيات الاعتبارية حقايق سوى ما وضع الالفاظ بازائه بخلاف المهيات الحقيقية فان لها سوى ما وضع الالفاظ بازائه حقايق على ما يفهم من كلامهم من ان الانحصار والانقسام المذكورين داير على ذلك ولا شك ان ما جعلوا الكلام دايرا عليه ليس بمطابق للواقع اذ الوجوب والامكان والقدم والحدوث وغير ذلك من الامور الاعتبارية من المهيات الاعتبارية ولا شك انه لها حقايق واعتبارات صادقة عليها وانه يجوز ان يوضع الالفاظ فيها بازاء اعتباراتها كما يجوز وضعها بازاء حقايقها فاذا جاز ان يكون ما وضع له الالفاظ في المهيات الاعتبارية حقايقها واعتباراتها الصادقة عليها لم يلزم ان لا يكون حقايقها الا ما وضع الالفاظ بازائه فاذا ثبت جواز كون الالفاظ في المهيات الاعتبارية موضوعة بازاء الحقايق تارة وبازاء الاعتبارات الصادقة عليها اخرى لزم انقسام المعرف المحصل للصورة الغير الحاصلة في الاقسام الاربعة الاسمين والحقيقين من الحد والرسم في تلك المهيات اذ المعرف الكاشف لمفهوم الاسم من حيث هو كذلك حد اسمي سواء كان ذلك المفهوم حقيقة مهية اعتبارية او اعتبارا من اعتباراتها والمعرف الكاشف للمهية الاعتبارية بحسب خارج ذلك المفهوم من حيث هو كذلك رسم اسمي سواء كان ذلك الخارج من ذلك المفهوم خارج حقيقة المهية الاعتبارية او غير تلك الحقيقة والمعرف الكاشف للمهية الاعتبارية بحسب حقيقتها وذاتها مع قطع النظر عن اعتباراتها الصادقة

عليها

والتفصيل ما ذكرنا ان ابطال قولهم لا يجري لان شيء من المهيات الاعتبارية الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف لا رتبات انا نكل مهية اعتبارية يجري فيها تلك الاقسام الاربعة بعد ما ذكرناه من عدم ارادة البحث الثالث انما هو ظاهر لان بعض المهيات الاعتبارية اعني الامور الخارجية التي تنتزع عنه بالموجودات الحقيقية كالفوقية من الصفات العدمية للعدميات والعدمية ... اه

عليها من غير ان يكون تلك الحقيقة مسمى اللفظ من حيث هو كذلك حد حقيقي والمعرف الكاشف لها بحسب الخارج عن تلك الحقيقة لا باعتبار انها مفهوم اللفظ من حيث هو كذلك رسم حقيقي فان قلت تحقق الحد والرسم الحقيقيين مشروط بالوجود الخارجي للمهية المحدودة والمرسومة بحسب الاصطلاح وذلك مفقود في المهية الاعتبارية فلا يتحقق فيها الحد والرسم الحقيقيان قلنا لا شك في تحقق معرف كاشف للمهية الاعتبارية بحسب حقيقتها وذاتها تارة وبحسب اعتبار من الاعتبارات الصادقة عليها اخرى مع قطع النظر عن وضع اللفظ بازائها وكونها مسماة للفظ ومن البين ان هذين القسمين من المعرف لا يكونان اسميين اذ المعرف الاسمي حدا كان او رسما لا يتحقق الا باعتبار كونه عين مفهوم اللفظ او خارجا عنه ومدار تحقق القسمين المذكورين على اسمائه وذلك فليسا بمعرفين اسميين فلو جعلنا كون المعرف حقيقيا دايرا على الوجود الخارجي على ما جرى به الاصطلاح عليه لزم ان يوضع باب آخر في المنطق لبيان حال المعرفين المذكورين لخروجهما عن الاقسام الاربعة للمعرف المحصل للصورة الغير الحاصلة التي تقصر نظر المنطقي في باب المعرف على البحث عن احوالها اولئيل المنطق الا جميع قوانين الاكتساب فلو حصر احوال اقسام المعرف على احوال تلك الاقسام الاربعة في الواقع لزم ان يكون المنطق جميع قوانين الاكتساب وملخص ما قررنا لك انه يلزم عليهم احد الامرين اما اعتبار الاقسام الاربعة للمعرف في المهيات الاعتبارية كاعتبارها في المهيات الحقيقية انه

ان كان تحقق الموقوف الحقيقي غير مشروطا بالوجود الى رجح على ما هو الاصطلاح
عليه او وضع بابا في المنطق لبيان تواتر الاكتساب المتعلقة بالموقوفين
المذكورين ان كان تحقق الموقوف الحقيقي دايرا على ذلك الاصطلاح و
مشروطا بالوجود الى يحق مع انهم يتنعمون فيها عنهم واما البحث المتعلق
بعلم الحكمة فهو ان تعريف ارباب هذا الفن المعد مطلق بما يوجب
الاستعداد مع عدم الاستعداد ومعد انه يقتضي ترتب الاستعدادات
الغير المتناهية لا متصاعدة الى جانب المبدا لانهم قالوا بجواز ان في
حصول كل حادث زماني فانهم قالوا ان الحوادث الزمانية مطلقا لا يصدر
عن المبدا الفياض الا بعد حصول استعدادات غير متناهية من جانب
ذلك المبدا ومتنازلة الى جانب المعلول الذي كان ذلك المعد معدا
له فذلك يستلزم كون ذلك المعلول غير حاصل او حصوله لا يتصور
الا بعد عدم المعد المترتب بعد وجوده على ما هو شان المعد مطلقا
وذلك لا يمكن على تقدير كون تلك الاستعدادات غير متناهية على الوجه
المذكور بل نقول مع قطع النظر عن عدم الاستعداد ومعد ان استعداد
المعلول القابل للوجود مما يتوقف عليه تاثير الفاعل فيه ولا شك
انه لا يصلح ان يكون غير معتد من سائر اجزاء العلة فلو لم يكن هذا
الاستعداد معدا لزم عدم انحصار العلة فيما حصروها فيه على انا نقول
ان كل واحد من الامور المعتبرة في حصول المعلول اما معتبر فيه باعتبار
وجوده او معتبر فيه باعتبار عدمه او معتبر فيه عدمه بعد وجوده و
قد حكموا بان ما يعتبر في العلة في المعلول باعتبار العدم بعد الوجود
معد له ولا شك ان استعداد الشيء انما يعتبر فيه وجوده ثم عدمه

فيكون

فيكون معدا فاذا عرفت المعد مطلقا بالموجب الاستعداد لزم ترتب الاستعدادات
الغير المتناهية الى المعلول المستلزم لعدم حصوله واما القاعدة الجليلة فهي انه صدر
حادث زماني اي متجدد وجودي او عدمي غير ممكن عن المبدا القديم الا بعد لزوم
التسلسل موجبا كان ذلك القديم او مختارا لان القديم وحده اما كاف في ذلك
الحادث او هو مع ضميمة قديم اي ازلي كاف فيه او مع ضميمة متجدد والاول لان
يستلزم بان قدم ذلك الحادث او يستلزم تخلف المعلول عن علته الكافية وقدم
ذلك الحادث خلاف المفروض فتعين ان يكون الموثر في ذلك الحادث ذلك
القديم مع انضمام متجدد آخر فننقل الكلام الى ذلك المتجدد فنقول
الموثر فيه اما القديم الذي فرض اثناؤه ذلك المتجدد او وحده او مع انضمام
ازلي او قديم آخر على احد الوجهين او احدهما مع انضمام متجدد ثالث او
حادث آخر والاولان بقسميه يستلزمان خلاف المفروض فتعين ان يكون الموثر
في المتجدد الثاني احد القديمين مع المتجدد الثالث او الحادث الآخر وهكذا ننقل
الكلام الى موثر ذلك المتجدد الثالث او الى موثر ذلك الحادث وعلى هذا القياس
الى غير النهاية فعلم من ذلك ترتب متجددات غير متناهية متوقف اللاحق
منها على سابقتها وليس هذا التسلسل محالا لان تلك الوسائط الغير المتناهية غير
المعلول المفروض اولا وغير الموثر القديم فيجوز ان يكون معدات مع جواز
كونها بأسرها عدمية او جواز كون بعضها وجوديا وبعضها عدميا الى آخر
ما اوردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله على التوفيق للاتمام
والصلوة على رسوله محمد عليه التحية والسلام وعلى آله وصحبه الكرام
تمت بتاريخ شهر جمادى الاول سنة ثمان وثمانين وتسعمائه
بيد العبد الضعيف المذنب المحتاج الى عفو
ربه الغني المغني حسيني ... شاه حسن بن محمد
بن محمد العلوي الكلو... عنهم
...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نقيض له والصلوة على رسوله الذي لا نظير له اعلم ان النقيض
قد يكون في المفردات بان يعتبر مفهوم في نفسه بدون اعتبار صدقه على
شيء وهو الرفع بمعنى كلمة النفي فحصل مفهوم اخر على غاية البعد عنه وليس رفع المفهوم
في نفسه وليس شيء منهما باعتبار صدق ولا صدق على شيء اصلا فاذا حملا على
شيء واحد كان اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا
فيقينا فان صدقا اذ لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة لا لكونهما لا يجوز ارتفاعهما عند عدم الموضوع فان اعتبر
ان المفهومان في انفسهما وسميا متناقضين كان معناه انهما متباعدان
تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقهما
على شيء لا انهما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع
عنها عند عدمها كما قرر واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة كان نقيض كل منهما
بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما كما عرفت مثلا
الانسان اذا اعتبر صدقه كان نقيضه بهذا الاعتبار رفع صدقه وكان مورداهما
قضيتين متناقضتين احديهما موجبة محصلة والاخرى سالبة بسيطة واذا
حمل رفع صدقه على ما اعتبر صدقه عليه حصل موجبة سالبة المحمول مساوية للسالبة
البسيطة على زعم المتاخرين فهي ليست بنقيض للموجبة المحصلة لكنها مساوية
لنقيضها على زعمهم ثم الكلمة اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي وهو بالفارسية
نيست وقد يوخذ بالمعنى المصدري ومعناه بالفارسية نيستي كما يقال
الوجود والعدم متناقضان فالعدم فلا وجه ونقيض بمعنى الرفع المصدري

وهو العدم

وهو العدم ونقيض لا بالمعنى المصدري وهو ليس بوجود بمعنى نيست وجود
لا يجوز ارتفاعهما عنه بالاعتبار الاول كما يرتفع بعض المفهومات المتقدمة
والسبب فيه ان التناقض في بعض منها باعتبار الحمل مواطاة وفي
بعض اخر باعتبار الحمل اشتقاقا وغفل عنه كثير من الافاضل ثم ان
القضية ان كانت موجبة فنقيضها رفعها بمعنى سلبها وان كانت سالبة
فنقيضها قضية موجبة هي سلبها والتناقض بين القضيتين انما هو باعتبار
انهما لا يصدقان معا اي يطابقان للواقع ولا يكذبان معا اي لا يطابقان
له فهو باعتبار الصدق والكذب لا باعتبار الحمل مواطاة ولا اشتقاقا
وظهر منه ان نقيض المفهوم التصوري مفهوم تصوري ونقيض المفهوم
التصديقي مفهوم تصديقي وان نقيض الموجبة الكلية هو سلبها ونقيض
الموجبة الجزئية ايضا هو سلبها فنقول لهم ان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة
الجزئية وان نقيض الموجبة الجزئية هي السالبة الكلية مبني على المسامحة و
ارادة المساوي للنقيض الحقيقي مقامه لان له مفهوما محصلا دونه وقد صرحوا
بمثل ذلك في بحث التناقض ثم اعلم ان التناقض في المفهومات التصورية
اذا كان باعتبار الحمل بالمواطاة فانما يستحيل اجتماعهما بان يكون كل
منهما محمولا على شيء بالمواطاة وكذا انما يستحيل ارتفاعهما بان لا يكون شيء منهما
محمولا عليه كذلك واما كون احدهما محمولا عليه كذلك على نفس الاخر كمفهوم
المعلوم المحمول على نقيضه وهو مفهوم المجهول فلا يستحيل وكذا الحمل مفهوم
الكلي على مفهوم الجزئي الى غير ذلك وكذا لا يستحيل ان يحمل احدهما
مواطاة على شيء والاخر يكون محمولا عليه اشتقاقا كما ان الوجود محمول
بالاشتقاق على زيد ونقيضه وهو اللاوجود محمول عليه مواطاة و
اذا كان باعتبار الحمل اشتقاقا فانما يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما باعتبار
هذا الحمل لا غير فلا يستحيل ان يحمل كذلك احدهما على نفس الاخر وعلى ما صدق

ومنه علم ضعف ما قيل ان بعض الموجود هو اللاوجود ... لصدقه على ... هو اعم من العدم ... ذات زيد مع انه لا ... عليه انه عدم ... التناقض ... كما ... شيء واحد ... نقيضان ... تامل

عليه الآخر كالعدم المحمول كذلك عليه نفس الوجود وعلى افراده وكذا لا يستحيل
ارتفاعهما عن شيء بان لا يكون شيء منهما محمولا عليه بالمواطاة كما ان الوجود
والعدم لا يحمل مواطاة على زيد مثلا واما النقيضان في القضايا فباعتبار
الصدق والكذب كما عرفت فلا يستحيل ارتفاعهما باعتبار الحمل مطلقا
لا مواطاة ولا اشتقاقا وكذا لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا اه
باعتبار الوجود الخارجي يعني يجوز ان لا يكون شيء من النقيضين موجودا
في الخارج كالامكان واللاامكان والوجوب واللاوجوب و
الامتناع واللاامتناع بل نقول ذلك ضروري في القضايا لانهما
من الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين مطلقا باعتبار
التعقل والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى النقيضين
معا وكيف يستحيل ذلك ان يتعقل احد النقيضين وهو السلب لا يمكن
بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه وكذا اشتهر ان تصور السلب
فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل ارتفاعهما بذلك الاعتبار
اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيضين بل يكون خالي الذهن عنهما
هذا تحقيق الكلام في النقيضين على وجه ينحل به كثير من الشبه المورودة
فيهما في مواضع عديدة كما لا يخفى على من له تتبع وتدبر في العلوم
تم تاليف الرسالة يوم الخميس الرابع والعشرين من ربيع الآخر سنة
تسع وعشرين الف نسخة
كتبه على سبيل الاستعجال حسني شاه حسن
عفي عنه
بعونه الملك العلام

رسالة بر حاشية مير سيد شريف بر شمسيه

6

بسم الله الرحمن الرحيم

اقول وبالله التوفيق قوله وبيده ازمة التحقيق قوله قيل عليه قيل في الاعتراض
انما يتجه لو جعل في المنطق متعلقا بقوله يعلم اما اذا جعل متعلقا بقوله يجب فلا
وانت تعلم ان ذلك انما يتم اذا لم يقدر في مضاف فلا منع له وان قدر مضاف مثل في تحصيل
المنطق او في علم المنطق وادراكه ففيه منع من وجهين تقدير المضاف وقطع المعمول
عن الاقرب وتعلقه بالابعد مع ان تقدير المضاف الذي ذكره قدس سره انسب بالمقام
وهو بيان انحصار الرسالة في الاشياء الخمسة وقد يقال الوجوب ههنا استحساني
اذ يجوز ان يعلم من خارج المنطق واذا حمل الوجوب على ذلك فلا يلزم ما ذكره
لان مقدمة العلم وان كانت خارجة عنه يستحسن ان يعلم فيه ولا حاجة في الجواب
الى التقدير فتقدير الكتب من غير ان يحمل الوجوب على الاستحسان فاسد و
معه لغو وفيه بحث اما اولا فلانه المحصلون بالقبول وليس بشيء لان السؤال مبني على
ان لفظ متعلقة بيعلم كما هو الظاهر ويؤيده قوله قدس سره لا يعلم فيه ولا شك ان
المبادر من قولك علمت في هذه المسألة في العلم الفلاني وهذه المسألة علم في ذلك العلم
انها من مسائل ذلك العلم فالسؤال متجه سواء حمل الوجوب على الاستحسان او لا
بل نقول يتجه لو لم يوجد الوجوب اصلا فلا مدخل للوجوب في وروده وان كان
له دخل في تاكيد وروده وتاييده ولذا لم يلتفت قدس سره ههنا الى تحقيق معنى
الوجوب بل الى وجوده ومعنى ان يعلم ان هذا السؤال نقض اجمالي على الدليل
الذي ذكره الشارح في بيان انحصار الرسالة في الاشياء الخمسة وتقريره ظاهر
على من له تامل صادق ولا يخفى عليك ايضا انه اذا بني على ظاهر عبارة الشرح و
قصد بها التنبيه على ضعفها وقصورها اشكل دفعه ولا يكون ما ذكره
من تقدير المضاف مثل الكتب وغيره نافعا في مقابلته قوله لا يقال ما هو
خارج عنه لا يعلم فيه قطعا الملازمة ممنوعة اذ يحتمل لان ما ليس بجزء منه لا يجب

ان يعلم فيه لكنه اتيتم ما هو خارج عنه مقام ليس بجزء منه لظهور ان ما يجب ان يعلم في المنطق
ليس بعينه واتيتم لا يعلم فيه مكان لا يجب ان يعلم فيه للتنبيه على انه لا دخل للوجوب في
تلك الجزئية حتى انه لو قيل لان ما يعلم في المنطق لورد الاشكال ولكون الاستدلال
بالطريق الآكد لان ما هو خارج عنه اولا يعلم فيه اصلا لم يجب ان يعلم فيه بالطريق الاولى
على ان قوله قطعا اي وجوبا ان كان قيدا للمنفي فلا اشكال لان ما هو معناه
ما هو خارج عنه لا يعلم فيه على سبيل القطع والوجوب فتوى عبارته قدس سره
ذلك ولا يخفى عليك ان ظاهر هذا الكلام انه استدلال بطريق عكس النقيض يعني
ان لنا مقدمة صادقة وهي ان ما لا يكون جزءا منه لا يجب ان يعلم فيه وهي تنعكس
بعكس النقيض الى ما هو المطلوب لكنه قدس سره غير الطرف تلك المقدمة بناء على تلك
النكات التي ذكرناها ويمكن ان يقال انه قياس استثنائي تقريره انه لو لم يكن
لو لم يكن ما يجب ان يعلم في المنطق جزءا منه لا يعلم فيه قطعا واللازم باطل وانه بين فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ما يجب ان يعلم في المنطق جزءا منه لكان خارجا عنه
وكل خارج عنه لا يعلم فيه قطعا هذا قياس اقتراني شرطي ينتج انه لو لم يكن ما يجب ان يعلم
في المنطق جزءا منه لا يعلم فيه قطعا ويمكن تقريره بان يقال لو لم يكن ما يجب ان يعلم
في المنطق جزءا منه لا يجب ان يعلم فيه واللازم باطل بيان الملازمة انه لو لم يكن كذلك
كان خارجا عنه وكل خارج عنه لا يعلم فيه قطعا ينتج انه لو لم يكن كذلك لا يعلم فيه
قطعا وكل ما لا يعلم فيه قطعا لا يجب ان يعلم فيه ينتج انه لو لم يكن ما يجب ان يعلم في المنطق
جزءا منه لا يجب ان يعلم فيه وهذه هي الملازمة المطلوبة قد بينت بقياسين
اقترانيين شرطيين وبعض المقدمات مطوية لظهورها ولا يتجه عليه المناقشة
بعدم الملائمة بين الدليل والمدعى بهذا حقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال
ودع يلزم اي وحيث ما يجب في المنطق جزءا منه يلزم من دليل الشارح بيان
انحصار الرسالة في الاشياء الخمسة ان لا يكون المقدمة جزءا من المنطق تقريره
انه لو صح دليله يجب مقدمة لكانت المقدمة ما يجب ان يعلم في المنطق وكل ما يجب

كونه

ان يعلم

ان يعلم في المنطق جزء منه فلو صح دليله يجب مقدمة لكانت المقدمة جزءا من المنطق
واللازم باطل وهذا قياس استثنائي والشرطية اللازمة منه مبينة بقياس اقتراني
شرطي قد مر قدس سره آنفا ولا كبراه وبيان بطلان اللازم بوجهين
كما سيظهر وايضا اعلم انه يمكن ما ذكره قدس سره فساد اخر وبيان ان المقدمة
ليست بجزء من المنطق وما يجب ان يعلم في المنطق جزء منه اشكال بان
ينتج قولنا ان المقدمة ليست مما يجب ان يعلم في المنطق في ما
ذكره الشارح ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيلزم كلا اللازمين من كلام الشارح
بناء على تلك المقدمات فليس الامر كما ظن من ان اللازم احد الامرين
انما جعل ما ليس بقسم قسما واما كون المقدمة جزءا من المنطق واذا اورد
احد بها فلا مجال لكلا خر لانه قد علم انه اي المقتضي للكلي نعكس
طني وقد يقال في بيان بطلان كون المقدمة جزءا من المنطق ان البحث في
المقدمة ليس عن المعلومات او المعقولات الثانية من حيث الايصال
قوله ايضا اذا كانت اه المقصود من هذا الكلام بيان اللزوم وتوقف
الشيء على نفسه فذكر بيانه اولا بقياسين احدهما استثنائي حذفت
مقدمته الاستثنائية والثاني قياس المساواة حذفت مقدمته الثانية
لا قياسا اقترانيا حذفت كبراه كما توهم ثم ذكر قياسا اقترانيا مؤلفا
من نتيجة القياس المذكور من نتيجة لقط فاشار الى القياس الاستثنائي
بقوله اذا كانت المقدمة جزءا منه كان الشروع فيها شروعا في المنطق و
المقدمة المحذوفة هي قولنا لكنها جزء منه ينتج ان الشروع في المقدمة
شروع في المنطق واشار الى قياس المساواة بقوله والمفروض
ان الشروع في المنطق موقوف على المقدمة نفسها وذلك
مستفاد من تفسير المقدمة بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومعلوم
ان المقدمة لكونها نظرية موقوفة على الشروع فيها وهذه هي المقدمة

ارتفاع ...

والمقدمة ...

ان الشروع فيها موقوف على تحصيلها لكون ذاتها جزء ...

المقدمة ... ان الشروع في المنطق موقوف على المقدمة نفسها والمقدمة
نفسها موقوف على الشروع في المقدمة ينتج ان الشروع في المنطق موقوف على الشروع
في المقدمة واشار الى القياس الاقتراني المنتج للمطلوب بقوله فبدل الشروع في المقدمة بها
هذا التعبير كلامه قدس سره وانت تعلم ان الشروع في المقدمة شروع في المنطق والشروع في
المنطق موقوف على المقدمة نفسها فهذا قياس اقتراني ينتج ان الشروع في المقدمة
موقوف على المقدمة نفسها والمقدمة نفسها موقوف على الشروع فيها وهو توقف الشيء
على الشروع في المقدمة على ما توقف عليه وهو المقدمة نفسها وانه دور وينتج قياس
المساواة هذا هو نتيجة القياس الاقتراني الذي ذكره قدس سره وقد اشير في حاشية
شرح المطالع الى الدور حيث قال هذا الشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه
والا لدار بل على ما يكون خارجا عنه انتهى كلامه ولا يخفى ان كلا من الدور وتوقف
الشيء على نفسه بلا توسط الدور لازم والاولى عدم الاقتصار بما عدهما بل ذكرهما
معا ولا يقدح فيه استلزام الدور توقف الشيء على نفسه وقيل توقف الشيء على
نفسه انه يستلزم الدور بناء على انه لا يعتبر في الدور ان يكون الموقوف عليه
غير الموقوف ولا شك انه خلاف المتعارف الظاهر من العبارة فلا يصار
اليه بلا ضرورة   او لا معنى للشروع فيه الا الشروع في جزء من اجزائه ان
اراد انه لا معنى للشروع فيه الا الشروع في جزء ما من اجزائه لا على التعيين لا يدل على ما ادعاه
من ان المقدمة اذا كانت جزء منه كان الشروع فيها شروعا فيه لانه لا يلزم منه ان
يكون الشروع في كل جزء منه شروعا فيه وان اراد انه لا معنى للشروع فيه الا الشروع في اي
جزء من اجزائه فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الشروع فيه بعد الشروع في اجزائه وايضا
يلزم ان يكون الشروع في الجزء الاخير منه مثلا شروعا فيه وذلك ليس كذلك هذا وجه
اشكال قوي مشهور فيما بينهم وهو انا لا نسلم ان الشروع في جزء من اجزاء الشيء كيفما كان
شروع في ذلك الشيء بل الشروع في الشيء هو الشروع في جزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك
الشيء الا ترى ان من خرج من داره لقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في سفر

الشرق والمغرب مثلا ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشروع في العلم بهذا المعنى يتوقف على
الشروع في المقدمة بل على المقدمة لجواز ان يتصور جزء منه ويصدق بغايته فيحصله وهكذا
في كل جزء حتى يحصل العلم بدون تصور العلم والتصديق بغايته وبالجملة لا شك في امكان تحصيل
مسئلة مسئلة من العلم الى ان تتم بدون تصور ذلك العلم والتصديق بغايته فان تحقق في هذه
الصورة الشروع في العلم بطل قولهم الشروع في العلم يتوقف على تصور العلم والتصديق
بغايته وان لم يتحقق بناء على اعتبار القيد في الشروع في العلم بطل كلية المقدمة القائلة
بان الشروع في المقدمة شروع في العلم وايضا يلزم امكان تحصيل العلوم كالمنطق والكلام
والحكمة مثلا بدون الشروع فيها فحينئذ يلزم على القوم احد الامرين اما عدم توقف الشروع
في العلم على تصوره بوجه ما وعلى التصديق بفائدة ما واما امكان تحصيل العلوم المدونة
مثلا بدون الشروع فيها كلاهما باطل عندهم   فيلزم ان يكون الشروع في المقدمة
ثم قال يلزم ايضا ان يكون الشروع في المنطق موقوفا على الشروع فيه لو عكس ترتيب
الدليل الذي ذكره قدس سره بان يقال الشروع في المنطق موقوف على الشروع في المقدمة
والشروع في المقدمة شروع في المنطق فيلزم ان يكون الشروع في المنطق موقوفا على
الشروع في المنطق ولا يقدح فيه ان الدليل الذي ذكره قدس سره قياس اقتراني على هيئة
الضرب الاول من الشكل الاول وعكسه قياس المساواة وكذا لا يقدح فيه ورود
الابحاث الواردة على الاصل   وذلك محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه هذا
انما يلزم لو لم يتعدد الشروع في المقدمة والا فلا فساد في توقف بعض منه على بعض
اخر منه وهذا البحث على اللازم من عكس الترتيب ايضا تام هذا ما في المقام يظهر لك حقيقة
المرام بما تحازت فيه اقدام العلماء وتحيرت فيه افهام الفضلاء اللهم ثبت
اقدامنا وصحح افهامنا   تمت الرسالة على يد العبد المذنب الراجي
الى عفو الملك الغني [redacted] حسين بن شاه حسين الخلوتي عفي عنهما
والحمد لله رب العالمين والصلاة على افضل المرسلين محمد واله المعصومين

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان العلم الذي قسموه الى التصور والتصديق عرفه بعضهم بالصورة الحاصلة
من الشيء عند الذات المجردة تيال للاشياء الخارجية بان في العقل صورة
وقيل هذا اولى من قولهم حصول صورة الشيء في العقل لما فيه من المسامحة بعيد
ان من عرفه به قايل بانه من مقولة الكيف ولان المتبادر من اضافة الصورة
الى الشيء في قولهم حصول صورة الشيء انها مطابقة له فيخرج ما لا مطابقة بخلاف
الصورة الحاصلة من الشيء فان الصورة الناشية من شيء قد لا يطابقه و
لانه يتناول ادراك الجزئيات المادية سواء قيل بارتسام صورها في النفس
الناطقة او في آلاتها فيشمل المذهبين بخلاف قولهم في العقل فانه لا يتناوله
على القول بالارتسام في الآلات والتصريح فيه بان العلم المذكور ههنا انما يكون
للمجردات دون الماديات وتفصيله ان المحققين منهم قد اتفقوا على ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة
القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها او في
آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو
ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها
ترتسم فيها لانها هي المدركة للاشياء والآلات ادراكها للجزئيات الجسمانية
بواسطة لا لذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب
انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا
فتحه

فتحه ارتسمت فيها صورته وادركته هذا هو الكلام المشهور فيما بينهم و
فيه ابحاث الاول ان الحصول عند الآلة مطلقا ليس بكاف في العلم اذ ربما
يحصل عند الحس والنفس لا تكون مدركة له لعدم التفاتها اليه ويؤيده كلامهم
في تحقيق ماهية السهو من انه حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال
الصورة عن وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدرك مع بقائها في
الخزانة فحق تصدق التعريف المذكور على الصورة الحاصلة في الآلة كالحا
كالحافظة مثلا لكونها حاصلة عند الذات المجردة بناء على عموم مفهوم عند
مع انها ليست من افراد المعرف فلا يكون مانعا الثاني ان الحكم
بالمسامحة وان كان مستقيما لكن الحكم بان العلم من مقولة الكيف و
ان قيل انه المذهب المنصور فيه تم بناء على ان حدث كون الصورة
العقلية عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا كاذب لان الجوهرية والعرضية
بحسب الوجود الخارجي وصورة السماء مثلا وان كانت قائمة بالنفس لكنها
بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرا ولهذا
صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما يقال من ان المعقول من السماء
مثلا له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة مطابقة للسماء
فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء فهو من حيث
انه ماهية لها لم يكن عرضا فليس بشيء يعتد به كما لا يخفى ولذا قيل يجوز ان يكون
عدهم العلم كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور الخارجية
وما قيل ان ذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا
حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا
في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية
اعني العلم فليست موجودة في الذهن بنحو الخارج وفي وجودها الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق

عليها احد العوض نهاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به فحينئذ يجوز لابد
فيه من اثبات وجود ام مغاير لماهيته للاجزاء المعلوم وهو دونه خرط القتاد
فانا لا نتم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن بحكم وبين الوجود الذهني و
بالجملة ان القول بتحقق الامرين المتغايرين بالذات في الذهن احداث
مذهب ثالث لا بد له من دليل الثالث ان معنى عنده هو المكان القريب
من الشيء فكيف تتناول ما ارتسم في النفس واجيب عنه بانه يجب التوسع
فقد اختص بما نسب الى احد على وجه الاختصاص كما تقال في هذه المسئلة
كذا عند فلان ويعنى انه كذا اعتقاده لما ارتسم في النفس فخرج الالات
واما قولهم في العقل فلان الحصول فيه نفسه والحمل على التوسع بحث
عنه وله الحاصل في الالات ايضا فيدفع المحذور لكنه خلاف الظاهر
وانت تعلم ان مدار الكلام هنا على محافظة الظاهر ورعاية المتبادر
في هذا الجواب انا بدل نفعا لو كان عند من رعاية معناه المتبادر
منه متساو للمذهبين ودونه وانه يحل بالملفقة بالرابع انه
يرد على المحققين كلهم ان القول بان القوى البشرية ليست بمدركة
وان قوى سائر الحيوانات مدركة لعدم النفس الناطقة فيها تحكم بحت
لا بد له من بيان الخامس انه يرد على القائلين بان صور الجزئيات
الجسمانية ترتسم في الالات ان تلك الصور علوم بناء على التعريف
المذكور فيلزم ان لا يكون ما قام به العلم عالما وان يكون ما لم يقم
به العلم عالما وكلاهما خلف وايضا الظاهر من الارتسام في الالات
هو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع لا مطلق الانقسام
وذلك من توابع الوجود الخارجي وخواصه فلا يلزم انقسام
وارتسامها فيها ولو كانت صور الجزئيات الجسمانية على

طبق

١

طبق تلك الجزئيات في الانقسام الى الصغر والكبر لا يشتبه ارتسامها في الالات
انه كيف يحصل السماء والجبال والاودية وامثالها السادس انه يرد على القائلين
بان الصور كلها مرتسمة في النفس انه ظهر ان عدم القول بالارتسام في القوى
البشرية والقول به في قوى سائر الحيوانات تحكم ايضا فيحتاج الى دليل هذا ثم ان
بعضهم عرف العلم هنا بما عرف الشيخ الادراك به وهو ان يكون حقيقته متمثلة عند
المدرك يشاهدها ما به يدرك الشيخ انما عرف حقيقة الادراك حتى يرد انه تعريف
دوري لان معرفة المدرك وما به يدرك متوقف على معرفته بل هذا التعبير وتمييز بينه
من بين سائر الالفاظ المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره كذا قالوا وفيه بحث
وقيل لا يلزم من تعريف الشيء بنفسه لانه معلوم ان الادراك المعرف هو وصف
هو المدرك المعلوم بانه من قام به الادراك وهو معلوم بوجه ما لا استحالة في تعريف المجهول
مطلقا فالمدرك ماخوذ في التعريف بالوجه الذي يقصد به التعريف قال المحقق الطوسي
يقال مثل كذا عند كذا اذا احضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فمعنى التعريف ان
الادراك ان يكون حقيقة الشيء حاضرة عند المدرك بنفسها او بمثالها فيندرج فيه
العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم بعينه وذاته حاضرا عند المدرك لا بصورته
ومثاله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته فانهم قالوا ادراك في الوجود الظلي سببا
لانكشاف الشيء على النفس مع الالتفات اليه كان الوجود الاصلي مع الالتفات
اليه سببا له بالطريق الاولى والعلم عند احد منهم والعلم والمعلوم والعالم متحدة في
الاول والعلم والمعلوم كذلك في الثاني والتغاير بينهما بالاعتبار في كليهما او لا بد
من التفات النفس حتى تصير مدركة والعلم الحصولي وهو الذي يكون بحصول صورة
المعلوم ويقال له العلم الانطباعي ايضا كما في ادراك الاشياء الخارجة عن المدرك
اعني الاشياء التي لا تكون عينه ولا قائمة به والعلم فيه مغاير بالذات للكل
من المعلوم والعالم وهذا مبني على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح
التجريد من انه يعقل لا بد ان يكون مغايرا للمدرك بالذات كما في تعقل الاشياء

التي هي

انحاء من التعقل اعني الاشياء التي لا يكون عينه ولا قائمة به واما باعتبار
كان يعقل الشيء دون نفسه او الامور التي آخر فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة
حاصلة في ذاته وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته
وذلك من حصول مثاله في ادراك ذاته لكن باعتبار حضوره لذاته مغاير لاعتباره
من حيث هو وكذلك يعقل الامور التي له كالصور الذهنية القائمة بالنفس
انما هو بحضورها في ذاتها عند المدرك لا بحصول صورها فيه فالنفس في ادراك الصورة
الذهنية لا يحتاج الى صورة اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد هنا المعقول والتعقل
بالذات ويختلفان بالاعتبار او لا بد من التفات النفس اليها حتى يصير معقولا
كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا
واذا كان الادراك بحصول صورة الشيء عند العقل يسمى علما انطباعيا و
لو كان الادراك بحضور المدرك بنفسه عند المدرك يسمى ذلك علما حضوريا
وعلم الله سبحانه وتعالى بجميع الاشياء من هذا القبيل انتهى كلامه وههنا ابحاث
تركناها مخافة الاملال سنذكرها ان شاء الله تعالى في رسالة مفردة بهذا و
ينبغي ان يعلم انه ليس المراد بالمشاهدة ههنا هو الابصار كما هو المتبادر منها
وكذا ليس المراد بها الادراك مطلقا وهو ظاهر ومنهم من فسرها بمطلق الحضور
وفيه انها لو كانت بهذا المعنى لا وجه لتعلقها بالمحسوس ومنهم من فسرها بكون
النفس بحيث ينكشف عندها الشيء ويتجلى وقيل الحق ان المراد بها انما يظهر
بجعلها عين الادراك لان قرينة تعيين المراد بها ان يستفاد المعنى من غير ما ذكرها
في التعريف على ما ترى وفائدته الاحتراز عن مثلها [illegible] عن مشاهدة النفس
فانه لا يسمى ادراكا عند الوجود الاصلي بصفات النفس او لم يكن منتفيا
الشيها فان تمثلها وتحققها عند المدرك [illegible] حال مشاهدتها مدرك
بل لا يبقى الشك [illegible] مع ذلك من التفات النفس اليها وانه لم يحتج الى
تمثلها بالوجود الظلي كما مر ويمكن ان يكون حالا من الكتبة التي هي اسم

يكون او من فاعل تتمثل وهو ضمير الكتبة وان يكون وصفا لمصدر تتمثل والعامل
محذوف اي تتمثل تمثلا مثلا به بما به مدرك في تعريف الادراك بالتمثل تسامح لان
الادراك عندهم هو الحقيقة المتمثلة والصورة الحاصلة لا التمثل والحصول واعلم
ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما فمنهم من قال انه هو الاضافة
العارضة مع القول بالارتسام فهو منهم من جعله من مقولة الانفعال ومنهم من
جعله من مقولة الكيف وقيل بها هو المذهب المنصور ولا شيء من هذه
المذاهب بثابت بالدليل وقد عرفت حال ما قدره مذهبا منصورا
بل نقول دليل الوجود الذهني مطلقا او اتم دل على ان للمعلومات الخارجية
بنفسها نحوا اخر من الوجود وراء ما هو الذي يحكي به مدرك فلا فضلا عن القول بالتجرد
ولو دل على انه يدرك فرضا الى المبادي العالية كان فيه لا اتحادا الى الوجود [illegible] قوانا
ولذا قالوا ان بحث الوجود الذهني انهم ذكروا الذهني واداروا به المدرك ولو سلم
فانما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب
فيه الانطباع قالوا ان الوجه ان يحكم بعدم الفرق بين العلم بالموجودات وعلمنا بالمعدوم
فاذا كان علمنا بها بالانطباع كان الاذعان بذلك فكذلك يعلمنا به بالمعدومات
والموجودات ليس الا الانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب عنه بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في المدرك
والاخر يسمى حضوريا وهو بحصول صور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا
والامور القائمة بها وليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم الحقيقي
لا شبحه عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة [illegible]
انه انكشاف الشيء على العالم بحضوره بنفسه عنده اقوى من الانكشاف على الجهل
حضور مثاله عندهم وقد ادعى [illegible] البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته
ثم حكم بعضهم بان علمه تعالى انما هو بحضورها بانفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات
واحوالها وخصوصا الممتنعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقائق

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لما انه يعني بتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
لا بمجرد الحضور هذا هو تفصيل كلام القوم في هذا المقام والعلم عند التنبيه على بعض
ما مر وعليه والعلم عند الله تعالى وبعض ان ما علم ان المقسم الى التصور والتصديق
ان كان هو مطلق العلم الشامل للحصولي والحضوري وقد رجح بعض الافاضل
فلا اشكال في تقدم التصور على التصديق طبعا وان كان هو الحصولي كما هو
المشهور فيما بينهم بناء على ان الانقسام الى البداهة والكسبية انما يجري فيه
فذلك في التصديق الذي هو حصولي محض بمعنى انه لا دخل للحضوري فيه اصلا
ولا يبعد هذا التخصيص بجواز تخصيص المقسم بالحصولي اصطلاحا على هذا التقدير
ايضا لعدم التصور على التصديق ولا لتقدمه فكون الموضوع معلوما
بالعلم الحضوري لا يستلزم الحصول المحض بالمعنى المذكور وايضا يمكن ان يقال
ان التصور والتصديق بالنسبة الى العلم الحصولي كالابيض والاسود
بالنسبة الى الحيوان فهما اعمان منه من وجه وقد اقسمنا منه ومطلق التصور
متقدم بالطبع على مطلق التصديق والكلام في ما هو قسم من الحصولي في
الواقع متقدم ما كذلك عليه   وقد تم على يد الفقير حسن شاه [illegible]
العفو الملك [illegible] عنهما [illegible]
في تاريخ اواسط عشر الاول من
شهر رمضان سنة ٩٨

شرح رسالة المحقق كليات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هو محيط بكليات الاشياء وجزئياتها ومقوم لماهيات الامور و
هوياتها والصلوة على من هو قانون النظر والاعتبار وميزان التأمل و
الافكار وعلى آله الذين نطقوا منطقه وسلكوا على منهج طريقه وبعد
فهذه فوائد وافية في شرح رسالة المحقق في الكليات التي جليت فيها الآيات
البينات كتبتها تذكرة لاولي الالباب متوكلا على من هو رب الارباب
قال العلامة الرازي شكر الله سعيه الحمد هو في اللغة الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل وعرفا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما كذا قالوا
لله هو اسم لمن هو جامع لجميع صفات الكمال ومنزه عن جميع صفات النقصان
الاختراع والابداع مترادفان لغة وآراد بالاختراع هنا مطلق الايجاد
ليشمل الامور المادية وغيرها وقد يقال الابداع ايجاد شيء غير مسبوق بمادة
ولا زمان والماهية لفظ مشتق من لفظة ما هو ولهذا قالوا انها ما به الشيء هو هو
يجاب عن السؤال بما هو كان الكلمة ما به يجاب عن السؤال بما هو وقد يفسر بما به
الشيء هو هو وعلى التفسير الاول لا تكون الا كلية بخلاف الثاني فانها اذا اعتبرت
مع التشخص تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي
ولا يخفى ما في كلام المص من [illegible] النقول بان الماهيات انفسها مجعولة
بجعل الجاعل لا انما اخترعها باعتبار ايجادها والاطلاع بالتخفيف بمعنى
الاعلام والعلم وبالتشديد بمعنى العلم لا غير وكلاهما هنا مستقيم فاطر العقول
خالقها ولكن المراد بالعقول العقول الانسانية او [illegible] مقابلة الحواس او مطلق
العقول سواء كانت بشرية او غيرها وهو الانسب في مقام الثناء والنقد يجب
المص حيث جعل صنف فصلا صلى الله عليه وسلم فصلا اي حاصلا متميزا
للاديان اي مميزا الحق منها والباطل لان الكشف اي الكلمات

المرتبة ونهايتها ففيه اشارة الى ان ما هو ادنى مرتبة من فضائل المرتبة
هو الفصل المقسم لها وايضا ان المصنف من الكليات الوضعية ولا شك
ان الكليات الوضعيات من اللواحق والتوابع للامور الاصلية
ففيه ايضا اشارة الى ان ما هو من لواحقه وتوابعه هو الفصل المذكور وقد
اعترض عليه بان ذكر جعل نوع عدله جنسا مقوما للاحسان بناء على انه جعل عدله
جنسا وجعل نوعا منه جنسا للاحسان المطلق فبينهما على علو مرتبة عدله
ولا يخفى ان المناسب في مقابلة الفصل المقسم هو الفصل المقوم او تسميته في
كلام ارباب هذا الفن الجنس المقوم وان كان الجنس معقولا من التوابع لكنه يدار
مقابلة النوع ولو قال ووضع عدله جنس عال للاحسان لكان احسن وجه صيغة
آلآل بالجمع بالنظر الى التعدد والمعنى ومعنى الآل هنا ومعنى كون الآل خاصين
فضلا وعلى انهم ممتازون عن سائر الناس بالفضل والعلم [illegible] احد من
سائر الناس فضلا وعلما مرتبة الآل ومعنى علوهم كرما وعلما انه اكرمهم
وعلمهم شامل للجميع [illegible] وقيد الصلوة بالقيد التابيد [illegible] وجعل التقييد
[illegible] غير بعيد والدبور بفتح الدال ريح من جانب الغرب والصبا
بفتح الصاد ريح من جانب المشرق ودبر فعل من الدبور بضم الدال وهو
صيرورة الريح ريح دبور والمراد به هنا مطلق التغير [illegible] والحركة
وصبا [illegible] بضم الصاد والباء وتشديد الواو على وزن العلو
ومعناه صيرورة الريح ريح صبا والمراد هنا ايضا مثل ما مر [illegible]
تعلق الفاعل [illegible] عليهما وبعد فقد التمست هذه الفاء [illegible] اما
او على تقدير [illegible] نظم الكلام [illegible] وانت [illegible] ان [illegible] بعد [illegible]
الاول [illegible] الطالب وتحقيق الحق [illegible] على وجه لا يبقى فيه
ريب وشك وتصديق الصدق [illegible] والمراد بالصدق
هو الصادق وتجلب الاستار والاشكال بكسر الهمزة او بفتحها

خاصين

لان

لان الاشكال اي الصور والهيئة [illegible] الاستار [illegible] المنطوية تحتها
بجودة القريحة متعلق بالمستكشف والقريحة هي اول ما يستنبط من
البئر [illegible] ثم اطلقت على ما يستخرج من العلوم [illegible] النظر
على محله الذي هو الطبيعة المستطلع طلع [illegible] من الوجود اي الطالب
الاطلاع [illegible] الوجود [illegible] استطلعت رأي فلان والطالع [illegible]
الاسم من الاطلاع والاضافة [illegible] لا بد [illegible] من التجريد [illegible] من جمع
[illegible] بمعنى [illegible] والاستار فهو المجد [illegible] المذكور في تحقيق
الحق وتصديق الصدق وكشف حجب الاشكال واعلم [illegible] الوجود
هو اللايق بان يسمى [illegible] العلو [illegible] العالية
[illegible] المجد [illegible] الكلام كالدليل على السابق [illegible]
[illegible] معقول التمست [illegible] الرسائل [illegible]
[illegible] الكليات عن الايات البينات [illegible] التنظيم [illegible] النظم [illegible] الجمع
والعقد هو القلادة [illegible] التدميث [illegible] الارض [illegible]
الوعور [illegible] الواو جمع [illegible] الوعورة وهي خشونة الارض [illegible] الخطى
جمع خطوة [illegible] الحركة والاعتلال كون الشيء معلولا [illegible]
[illegible] والمراد [illegible] اي [illegible] الموكل
من [illegible] الاشتقاق [illegible] تحريك
الغبار [illegible] قواعد الكليات [illegible] الاخلاف [illegible]
[illegible] تعالى [illegible] فلان [illegible] خلقه [illegible] اسرارها
[illegible] عن الاعتبار [illegible] ذات اشجار
[illegible] الامر [illegible] فيها [illegible]
[illegible] الاعلام [illegible] اعلانها [illegible] الرسائل [illegible]
اي [illegible] تعالى [illegible] والكلام فيه كالكلام

[illegible]

في قوله فهو لجد يروا حلبيت من الاحتلاب بالحاء المهملة وهو الحلب او من
الاجتلاب بالجيم وهو الجلب والاول اولى والتبصرة هي التقلب بمنزلة
البصر للعين والاطباء جمع الطبي بالضم والجباد من الجهد يقال جهدت الطعام
اشتهيته وكذلك اذا اكثرت اكله وجهد الرجل جهدا فهو مجهود اذا صار
غشا ازجيت بالزاء المعجمة الازجاء بمعنى السوق او بالمهملة من الارجاء
وهو التاخير والرواحل الخلف فالاول انسب بالمقام والحدا ارتضاكا
سوق الابل بالنغمة والتحديق هو النظر بالحدة والحمولات جمع حمولة
وهي الابل التي تحمل الحمل وعبرت من العبور وهو المرور والسفاين جمع
السفينة والسواحل جمع الساحل فيها اى في هذه الرسالة المذكورة معالم
جمع معلم وهو الموضع الذي ينصب فيه العلامة على الشيء او موضع العلم فعلى
الاول المعلم من العلامة وعلى الثاني من العلم وحذف الياء من المصابيح
رعاية للوزن والمناسبة بمعالم تجلو اي تكشف والدجى جمع دجية
وهي الظلمة والصياقل جمع صيقل وهو الصانع الذي يزيل صدء السيوف
اي فيها ما يزيل كدورات الاذهان الماضية في المقاصد كالصوارم المصقولة
في مضروباتها **قوله** الكلام هنا مرتب على قواعد وخاتمة ووصية
الكلام في هذه الرسالة سوى الديباجة منحصر في ثلاثة اقسام احدها ما هو مقصود
بالذات فيها وهو على خمسة اصناف فعبر عنها بالقواعد وثانيها ما هو

القاعدة الاولى

اسوا مورده على القواعد واجوبتها وعبر عنها بالخاتمة وثالثها
ما هو نصيحة متعلقة بمحافظة التحقيقات التي افاداها فيها وعبر عنها بالوصية
ووجه التعبير والحصر والترتيب كلها ظاهر وفيه بحث يسطر **قوله**
حيوان معنى اشتراك المفهوم اى الكلام للبيان ان تقول حيوان
معناه انه بعينه ثابت للاختصار المطلق هنا **قوله** انما بينها موجود
فيها معناه ان المفهوم في الجزئيات في الخارج بمعنى انه امر واحد في

الخارج

الطبي بستان
كو معتد ومشتهر
مهذب في القصوه
١٢ منه

١٤

الخارج لو انضم الى خصوصيته في الخارج يحصل منه الجزئي واذا انضم الى خصوصية
اخرى يحصل منه الجزئي الاخر وهلم جرا ويمكن ان يكون معناه ان المفهوم ثابت لتلك
الجزئيات ومحمول عليها بان يراد بالوجود هو الرابطي الذي هو عبارة عن ثبوت
امر لامر وما اشتهر فيما بينهم من ان الكلي موجود في ضمن الجزئيات يمكن ان يحمل
على هذا المعنى الاخير لا على ما هو المتبادر منه والا لا شيء يحمل عليه لم يتحد معها في
الوجود ولو كان مراده هنا هو الاول التقدم انه كما ذكره هو في المعنى
لم يرد عليهم شي من الامور التي اوردها المصنف كما لا يخفى على المتامل المنصف
قوله انما قالوا ذلك لانه يلزم وجود امر واحد في محال متكثرة هي الجزئيات
اي الامكنة الحكماء القائلون بوجود الهيولى يقولون انها في حد ذاتها
ليست بواحدة ولا متكثرة ولا متصلة ولا منفصلة ولا ابيض ولا اسود
الى غير ذلك من الاوصاف بل هي تابعة للصورة فان كانت واحدة كانت
واحدة وان كانت متكثرة كانت كذلك الى غير ذلك من الاوصاف فهو لا
القوم ايضا لو قالوا ان الكلي تابع للتشخص فيها في حد ذاته واحد ومتكثرة
متكثر الى غير ذلك لم يرد عليهم هذا المحذور ولا ما ذكره ههنا ولا بد لنفي هذا
الاحتمال من دليل واعلم ان من الكليات ما لا يمكن صدقه على شيء اصلا
فضلا عن اشتراكه بين كثيرين كالكليات الفرضية مثل اللاممكن العام و
شريك الباري عز اسمه وبعضها ما لا يصدق على شيء اصلا وان امكن صدقه
عليه كالعنقاء ومنها ما يصدق على شيء واحد فقط امتنع امكان صدقه
على غيره كالشمس او مع عدم امكانه كالواجب لذاته فلو حمل الاشتراك
بين كثيرين على ظاهره وكذا ما ذكرنا في تفسيره خرج تلك الكليات المذكورة كلها
عنها وكذا يخرج عما ذكرنا تفسير الكليات الفرضية المشتركة بين كثيرين في نفس
الامر كاللاشيء واللاممكن وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فينبغي ان يحمل ميلا الى
جانب المعنى على ان المراد هو امكان فرض الاشتراك فيها بمجرد تصوره عقلا

سواء صدق على
كثيرين او لا ١٢ منه

على ما حققه المحقق ... فيهم ما
ذكره في ... وقد اشار
اليه ١٢ منه

ما صرحوا به في تحقيق معنى الكلي وغرض المص هنا هو بيان معنى الاشتراك الماخوذ فيه

بناء على ان سائر القيود الماخوذة فيه ظاهرة فاذا علم معنى الاشتراك كان معنى

الكلي بتمامه معلوما فالمقصود فيه هنا بيان معنى الكلي لكن ترك بيان بعض القيود

لظهوره ومع هذا دخل الكليات المذكورة في الاشتراك بين كثيرين وفي نفسه وكذا

الكليات الوضعية وذلك لان كلا منها يمكن بمجرد تصوره فرض انه بعينه موجود

في كثيرين ولا يقتضي هذا امكان انه بعينه موجود فيها في نفس الامر فضلا عن

وقوعه وبهذا اندفع جميع المحذورات التي ذكرها المص لان كلا منها مبني على

انها بعينها موجودة فيها بالفعل مع تحقق علمه ان كلية الكلي ليست باعتبار اشتراكه

بينها بهذا المعنى بل بمعنى حمله وصدقه عليها كما لا يخفى على الفطن وقد سمعت انه

يمكن حمل عبارة هولاء القوم على هذا المعنى ولو حملت عليه لم يرد عليهم ما اورد

ثم ان المحال المذكورة ان حملت على الجزئيات فاستحالة اللازم ممنوع الى ان

يبين بالبرهان وان حملت على الامكنة فعلى تقدير تسليم الملازمة انما تتم في الكليات

الصادقة على الجزئيات المادية الشاغلة للامكنة واما في الكليات التي لا

تصدق الا على المجردات المنزهة عن الامكنة فلا اللهم الا ان يقال الى لزوم

الفساد في بعض الموارد كاف في الرد عليهم واما ثانيا فلا فضائه

الى اتصاف الامر الواحد بالصفات المتضادة لان بعضا من الكثيرين اسود

مثلا وبعضا اخر منها ابيض الى غير ذلك مع ان الامر الواحد الموجود بعينه فيهما

موصوف بتلك الاوصاف في ضمنهما وفيه ان تلك الاوصاف ثابتة للكثيرين و

الامر الواحد الموجود فيها بعينه فيهما يجوز ان لا يتصف بها لان الوصف

الثابت للكل لا يجب ان يكون ثابتا لجزئه وكون التعينات متقابلة محل بحث

فضلا عن كونها متضادة وايضا ان المتقابلين يستحيل اجتماعهما في محل واحد

في زمان واحد من جهة واحدة كما هو الحق من شرائط التناقض واما اجتماعهما

في زمان واحد لا من جهة واحدة بل من جهات متعددة فلا كما ان زيدا مثلا

ابـ

اب بالنسبة الى من دونه وليس باب بالنسبة الى من فوقه فان اراد اتصاف

الواحد بالصفات المتضادة من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وان اراد اتصافه

بها مطلقا فالاستحالة ممنوعة تامل فيه فانه دقيق وبما حققنا لك ان كلا الامرين

محال ان في قوله اما اولا مسامحة لا يخفى ويمكن ان يمنع الاستحالة الى

استحالة كل من الامرين فان استحالة كل منهما انما يكون ان لو كان ذلك الامر

الواحد بالشخص ولا نظر الفرق بين الواحد بالشخص وبين الواحد لا بالشخص ذلك

ولو اعتبر عدم وحدته بالجهة واشباهها فلا فرق بينهما ايضا في عدم الاستحالة والمقصود

مما ذكرناه التنبيه على ان السعي في رد امثال هذا ما ينبغي بل معناه ان صورتها

العقلية الخ فيه بحث ستجيء فان اذا تعقلنا مثلا زيدا الخ لا يخفى انه

لا يفيد ان معنى مطابقته مناسبته مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية ومع

ذلك لا تناسبه بل التناسب له ان يقال فانا اذا تعقلنا مثلا زيدا احصل

في عقلنا اثر له مناسبة ~~مع زيد ليس لغيرها~~ مع زيد ليس لغيرها الاثر تلك المناسبة

مع زيد ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل الى المناسبة بالسياق الى الحول

ومعنى المطابقة للكثيرين مناسبة مخصوصة من الصورة العقلية وبين الكثيرين لا يكون

لسائر الصور تلك المناسبة بها ولا يظهر وجه جعل المناسبة المخصوصة هنا قيدا

لمعنى المطابقة للكثيرين واعلم ان قوله فان دار انما اثبت الخ لا يدل على ما هو المطلوب

منه ولا شك انها لا يحصل للهوية الا في الذهن فيه بحث لان معنى اشتراك

الهوية مطابقة صورتها العقلية للكثيرين على ما ذكره وعروضها للهوية في الذهن ثم

لكونه للهوية في الخارج بحيث صورتها العقلية مطابقة انما كان ان الكلي بمعنى ما لا يمنع

نفس تصوره بمجرد وقوع الشركة يصدق في الخارج على امر موجود في الخارج كما سنذكره

وفيه زيادة كلام سيظهر واعلم ان المناسب ان يورد هذا الكلام في الفائدة

الثالثة اذ الغرض هنا لا يتعلق بتحقيق الا تصافه هذا وظيفة الفائدة

الثالثة فلم قلت الصورة العقلية صورة شخصية فان الكلي على ما قرره

هو الهيئة للصورتها العقلية فكيف يتجه هذا السؤال على ان الاولى ايراده في الثاني ثم
لانها في بيان الاسولة الموروثة على القواعد كما قرر   وفيه نظر لان الكلي
بالحقيقة هو مثال الصورة لا الصورة العقلية وان كانت مطابقة لامور متعددة
هذا ما يستفاد من كلامه فيما سيأتي ولعله لم يصرح به بناء على ذلك وايضا ان
الكلية هي امكان فرض اشتراكه بين الكثيرين فهو من حيث انه متصور والجزئية
عدمه من تلك الحيثية على ما سبق ولا شك ان الصورة العقلية الشخصية بنفسها
من تلك الحيثية لا يمكن ان يكون كلية وجزئية معا والامور الخارجة عنها لا دخل لها
فيها   والتحقيق في الجواب ان الصورة يطلق بالاشتراك اللفظي على الاول و
ان يقول بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز ورد اب المفصل كتبه هو التعبير عن
تعدد معاني الالفاظ بالاشتراك اللفظي والمجاز ولكنه ليس على ما ينبغي وقبل ان
هذا الجواب ان كان تغيير الماذكره اولا فيغني ذكر اطلاق الصورة على معنيين
لان المقصود لا يتعلق به وان لم يكن تغييره بل تحرير اله وتوضيح المراد منه
وتبيينه فلا يلغو ذلك لانه مثل على ان السائل وقع في الغلط من الاشتراك
اللفظي لكنه ابهام اذ كان ما ذكره اولا جاريا في المعلوم المتميز ايضا وكذلك ليس
كذلك تامل   ايراد الاول على الكيفية اي الاول ان يقال الاول كيفية الخ و
كذا اي الخ قوله اشتمل على المعلوم   بين الو التعقل فيه مسامحة لان التعقل
قسم العلم الذي هو الكيفية المذكورة لا انه هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات
المجردة   الى المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن هذا الا انكشاف فهذا اذا
تصور الشيء بوجه عام كما اذا تصور زيد مثلا بعنوان الممكن العام   ولا شك ان
الصورة بالمعنى الاول الصورة شخصية فيه مسامحة ظاهرة وكذا اي الخ قوله
الصورة العقلية بالمعنى الثاني واعلم ان المعلوم المتميز ان وجد له منه كما هو الظ
من كلامه في هذا المقام كان متشخصا بتشخص فلا معنى فيتجه الاشكال عليه كما يتجه
على المعنى الاول اعني الكيفية الحاصلة في العقل على انه يلزم حينئذ ان يكون في الذهن

امران

امران كيفية حالة ومعلوم متميز بها وهذا خلاف ما اتفقوا عليه بل هو مذهب ثالث وانه لم
يوجد فيه ايضا كان معدوما مطلقا فكيف يتصف بالكلية ووجود الكيفية
اي الذهن لا يجدي نفعا لانا نعلم بان مدار الاتحاد وجود ما هو الموصوف حقيقة و
وجود ما له نوع تعلق به لا يفيد وهذا اولى مما قيل انه مبني على ان المرتسم في العقل
من الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها التي لا توافق المنتسبة لما هي بها كما هو
المرجح وليس شيء اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني الا بالتبع بل مجازية
هو ان الارتسام اتمام بالذهن منها صورة هي عرض موجود في الخارج ولها
نسبة مخصوصة الى ماهية الشيء بها صارت تلك الصورة سببا لانكشاف ماهيته
المرتسم في العقل والدلائل المذكورة على الوجود الذهني انما تدل ثبت
على ان الثابت في الذهن ماهيات الاشياء موجودة بوجود ظلي غير اصيل
كما ذهب اليه المحققون وتحقيق الجواب عن ذلك السؤال ان الصورة الحاصلة
في العاقلة اذا اخذت مجردة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس
المدرك شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين
الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت بعينها في الذهن على الوجه
الذي صورناه واما القول بان الصورة الحيوانية عرض فباطل لان تلك
الصورة ماهية الحيوان فاذا وجدت في الخارج كانت جوهرا بداهة ولا معنى
للجوهر الا ذلك ولا ينافيه عرضيتها بحسب وجود اخر انتهى كلامه فان الصورة
الحاصلة في القوة العاقلة المجردة عن المشخصات العارضة لها بسبب
حلولها في نفس شخصية ليس لها تحقق اصلا فكيف يتصف بالكلية وايضا كل موجود
خارجي فهو متشخص وكذا كل موجود في الذهن فهو متشخص هو والتشخص متحد مع
الماهية النوعية وجميع ما يحمل عليها من الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في
الوجود والجعل والماهية ما لتشخص هو التشخص هذا هو التحقيق وقد صرحوا به
فيشكل اتصاف شيء منهم بالكلية ثم ان ما ذكره في شان بطلان القول بان

الجوهر والعرض بان الصورة الجوهرية عرض مبني على ان الجواهر الحاصلة في الذهن بوجه صرحوا
بعرضيتها ولذلك ادعوا ان تعريف الجوهر اذا وجدت في الخارج وصرحوا
بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود
في الموضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كل ذلك مصرح في كتب
الشيخ وغيره انتهى كلامه وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الصورة المذكورة
ان كانت جوهرا فقط كما ذكره مدرسه لم يصح القول بانها العلم مطلقا من
مقولة الكيف كما هو المذهب المنصور فيه ولا القول بانه من مقولة الانفعال
ولا بانه من مقولة الاضافة وكذا لا يصح عده من الكيفيات النفسانية
بل من مطلق العرض وان كانت جوهرا وعرضا معا كما قيل يلزم ان لا تكون
المقولات متباينة مع انهم صرحوا بانها متباينة بالضرورة وايضا انها
اجناس عالية عندهم فلو كانت مندرجة تحت مقولة الجوهر والكيف مثلا
كانت كل منهما جنسا عاليا لها فيلزم تحقق جنسين عاليين لماهية واحدة او
تحقق ماهيتين لتلك الصورة وكلاهما باطل وكذا يلزم ان لا تخص العرض بالموجود
في الخارج بل بالممكن الموجود فيه ايضا لانا اذا تصورنا الانسان الكلي العام مثلا
كانت الصورة الحاصلة منه القائمة بالذهن عرضا بناء على ما ذكره وانها
منشأ الوجود في الخارج انهم عدوه من اقسام الموجود في الخارج والقول
بان كل ذلك مسامحة منهم تعسف كما لا يخفى على المنصف فالكلية
ليست عرضا للصورة الحاصلة ان لا تكون عرضا لمحل بحث حتى يلزم ان بعضهم
صرح بان عدها من مقولة الكيف من قبيل المسامحة وان صور الجواهر جواهر
وصور الاعراض اعراض تدبر وان الافراد اذا وجدت في
الذهن كانت هي هي اعلم ان هذا مذهب القائل بالشبح والمثال المبني عليه
كلام المصنف على ما قيل ليس بظاهر كما اشرنا اليه انها موجودة في الخارج
هذا لم لا يقوم عليه برهان وكذا قوله ويستحيل ان يكون عين الافراد و

قد تقرر هذا الكلام بانها موجودة في الخارج وعرض يستحيل ان يكون عين الافراد
الجوهرية وقد سمعت ان كونها عرضا ايضا محل بحث وعلى تقدير تسليمه لا يتم
فيما اذا كانت الافراد ايضا اعراضا ولا شك انه اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان
بالماهية كذا قيل وفيه ان زيدا مثلا اب بالنسبة الى من تحته وابن بالنسبة
الى من فوقه فالابوة والبنوة كلاهما لازمتان لزيد من حيثيتين فاختلاف
اللوازم وتباينها لا يدل على اختلاف الملزومات وتغايرها بالذات
فضلا عن اختلافها بالماهية ومن هاهنا تبين لك ان تغيير الاشتراك
الى هذا اشارة الى ما ذكره من ان هذه هي المطابقة التي من لوازمها ان الصورة
اذا وجدت في الخارج لكانت عين الافراد ولا يخفى عليك انه انما يتم اذا
كان هذا اللازم بمعنى الصدق وهو ما هو مراده وانه عم وايضا هذا اللازم
غير محمول على المطابقة المذكورة والتفسير والتعريف انما يكونان بالامور
المحمولة اعني الالى اي في المفهوم الوجود والتغاير في المفهوم يظهر بالتامل الصادق
ينبغي ان لا يخص الوجود بالوجود الخارجي لانه قد يحمل الامور الذهنية
بعضها على بعض فما وقع في بعض عباراتهم من التصريح بالوجود الخارجي
فليس بجيد وكذا يجب ان لا يخص بالوجود في ضمن الافراد لانه لا يشمل
مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس ولا مثل قولنا بعض النوع انسان
وبعض الجنس حيوان ولا مثل قولنا مورد التقسيم الى التصور والتصديق
علم الى ومثل ذلك لا يبعد ان لا يخص اي التغاير في المفهوم اعم من ان يكون
بالذات او بالاعتبار ليشمل مثل قولنا مفهوم الكلي كلي ومفهوم المعلوم معلوم
الى غير ذلك كما ان الشيء صادق على نفسه فرد من افراده وليس كل مفهوم محمولا على
نفسه بهذا الاعتبار اذ لا يصح ان يقال الانسان انسان والحيوان حيوان
مثلا بهذا الاعتبار اذ مفهوم الانسان ليس من جزئيات نفسه وافرادها وكذا الحيوان

وصلا اشارة الى ما ذكره اولا من تعين الاشتراك بالمطابقة بلا مدخلية الجواب الحق وما فيه تعسف كما لا يخفى الصادق
قيد فيه انه هو الاتحاد في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني

وقد يعتبر ربط شيء الطبيعة بانه هو كقولنا زيد زيد والمفهومات كلها مرتبط على
انفسها بهذا الاعتبار وقيل مؤوّل اه انه ليس مسلوب عن نفسه والظاهر
انه حمل وصدق صورة لا حقيقة وبالجملة ان الله الشريك لا يصح ان حمل
على ظاهره كما هو قاعدة المتوهين وحمله على وجه ينطبق على جميع صور الصدق
والحمل من الامور المذكورة لا يخلو عن اشكال وما ذكره كتبين به المقال الظاهر
لك حقيقة كما قال او اقلنا الحيوان كلي فهنا كما امور ثلثة بهذه قضية
طبيعية بحسب الظاهر وهناك وراء النسبة والحكم امور منها الحيوان من
حيث هو هو لا من حيث انه معروض للكلية ولا من حيث انه صادق على
ما تحته من الجزئيات والحيوان من حيث انه معروض للكلية والحيوان من حيث
انه صادق على ما تحته من الجزئيات وسوى الحيوان نحو ما تبين الحيثيتين معا و
منها الكلي تلك الاعتبارات الاربع ومنها الحيوان الكلي فلو اعتبر ثبت
النسبة وحدها والحكم انضم وحده والتركيب بينهما شيء وثلث ورباع و
غيرها لحصل هناك امور لا تعدد ولا تحصى ونعلم من ضعف ما ذكره المعول
شرح المطالع حيث قال والتحقيق يقتضي اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون
هناك امور اربعة مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي ومفهوم الكلي
من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان من حيث انه معروض
للكلية والمجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو هو جنس باحد الكليات و
هو الذي يعطي ما تحته اسمه وحده وما قال من ان الجنس الطبيعي كذلك
فهو جنس من حيث انه جنس طبيعي بل من حيث هو المعنى مجرد الطبيعة الموضوعة
بالجنسية انتهى كلامه وقيل عليه كما ان الحيوان اذا اعتبر من حيث انه معروض
للكلي كان معنى مغايرا للطبيعة الحيوان من حيث هي وكمفهوم الكلي والمجموع
المركب منهما كذلك المفهوم بالكلي اذا اعتبر من حيث انه عارض لطبيعة الحيوان
كان معنى مغايرا للكلي لا بلحاظ فالتحقيق يقتضي ان يكون هناك اخرى خمسة

واجيب

قوله وان التخصيص بالمفهومات لما التخصيص المعين و التوضيح ١٢ منه

واجيب عنه بان الاعتبار المعروض من حيث انه معروض بعارض خاصة فائدة
لانه بهذا الاعتبار يسمى كليا طبيعيا ولا فائدة في اعتبار تقييد العارض بمعروضه على انه
مخالف للتاليف الطبيعي مع كونه مندرجا بالقوة في تقييد المعروض بعارضه و
انما ذكر الحيوان من حيث هو هو وان لم يكن شيئا من تلك الكليات لانه الاصل
الموصوف بالطبيعة وهو الذي يعطي ما تحته اسمه وحده فيقال لزيد مثلا انه حيوان و
انه جسم نام حساس متحرك بالارادة وكذا الحال في الانسان والاعلم ان وجه ضعف
ما ذكره المعول في شرح المطالع انه ذكر جاز ان يكون الامور التي ذكر
اكثر من ان يحصى ويتناهى ووجه ضعف ما ذكره القائل ايضا وفي الجواب المذكور
ايضا ضعف لان الطبيعة من حيث هي اولى بالاعتبار من الطبيعة من حيث هي
معروضة ومقيدة بعارضها لانها الاصل الموصوف بالكلية كما انها من حيث
فاعتبار الثانية دون الاولى ترجيح المرجوح وما ذكره في بيان ان الاعتبار المعروض
من حيث انه مقيد بعارضه فائدة في التسمية بل فما معنى لان التسمية كليا طبيعيا مع استغناء
وما ادعاه من انه مخالف للتاليف الطبيعي فمم والقول بان العارض اولى منه بان يكون
قيد المعروض من العكس لان ما في اعتبار العكس ايضا نوع لو اعتبر فيه لا حفظ الحكم مقتضى الطبع
السليم على انه ايضا ليس على اطلاقه لانه يجوز ان يتعلق الغرض باعتباره دون ذلك
ودعوى الاندراج بالقوة في تقييد المعروض بعارضه فليست مما يعتد به ثم اعلم ان
كلام المص هنا يدل على ان الكلي الطبيعي هو الحيوان من حيث هو وذلك مخالف
لما قرره في شرح المطالع في الرد على ما جرت عليه كلمة المتاخرين من ان الكلي الطبيعي
ليس هو الحيوان من حيث هو بل لا بد من قيد العروض فهو الحيوان لا باعتبار طبيعته
بل من حيث اذا حصل في العقل صلح لان يكون مقولا على كثيرين وقد فصل الكلام فيه بل
وغيره والتحقيق الذي نقلناه منه انما يصح على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره ايضا
مساعد عليه كما دل عليه الجواب الذي ذكره في دفع السؤال المذكور فقط
بل هو مبدأه ويمكن ان يكون هذا من قبيل المسامحة المشهورة من ذكر الماخذ وارادة

يعلم ان انه يكون العارض هيئة حيثية تقتضي ان الحاصل في العقل كالتصور بالقسمة الى الهيولى اصل فان الهيولى ما يحتاج اليها في الوجود لا منه

المشتق منه كالضحك بالنسبة الى الضاحك والنطق بالنسبة الى الناطق الى غير ذلك والحكم في
امثال ذلك بالغلط ليس كما ينبغي انما هو باشتراك اللفظ فيه كما سمعت
والكلي عرفنا هو الكلي الطبيعي فيه ان الكلي هو اللفظ المشترك بين تلك المفهومات
الثلثة كما صرح به فكل منها معنى حقيقي للفظ الكلي وهذا الكلام يدل ظاهرا ان له
مفهوما واحدا يصدق على الكلي الطبيعي على الاطلاق وعلى الكلي المنطقي بالنسبة
الى بعض دون بعض ولا يصدق على الكلي العقلي اصلا وذلك ليس كذلك وقد قال
ان معنى الكلي هنا ولو مجازا هو الصادق في نفس الامر على شيء او الممكن الصدق
عليه لكن لاحق كلامه لا يساعده فتامل ثم اعلم ان هذا الكلام ايضا يدل ظاهرا ان الكلي
على الاطلاق من بين هذه المفهومات الثلثة هو الكلي الطبيعي ويتجه عليه ان الكلي الطبيعي
ايضا ليس بكلي بالقياس الى موضوعات المنطقي بل بالقياس الى موضوعاته لان
الانسان مثلا ليس بكلي الا بالقياس الى الجزئيات الحقيقية التي يندرج تحتها و
هي موضوعاته لا بالقياس الى الكليات التي يندرج تحت الكلي المنطقي و
هي موضوعات المنطقي وايضا لا يصح ذلك في مثل قولنا اللاممكن العام كلي
لانه لا فرد للاممكن العام وكذا الحال في جميع الكليات الطبيعية الفرضية اللهم الا
ان يحمل هذا الكلام على الجزئي لا الكلي واما الكلي المنطقي فهو بالنسبة
الى موضوعات الطبيعي لا يمكن ان يحمل الموضوع على الموضوع الذكري الذي
هو العنوان وعلى الموضوع الحقيقي الذي هو الافراد فان حمل على الاول
فمعنى الكلام ان المنطقي وهو مفهوم الكلي هو بالنسبة الى ما وقع عنوان قضية
كلية محمولها كلي طبيعي ليس بكلي بيان ذلك ان الكلي الطبيعي وقع محمولا في قولنا
كل انسان حيوان مثلا فالانسان موضوع الكلي الطبيعي وهو الحيوان و
الكلي المنطقي وهو ما هو ليس بمحمول مثلا الانسان بان يكون الانسان عنوان
قضية كلية مثل القضية المذكورة كقولنا كل انسان كلي وهو يعني عدم كونه كليا بالنسبة
اليه لكنه كلي بالنسبة الى موضوعاته كقولنا كل جنس كلي وكل نوع كلي مثلا وان حمل على

الثاني فمعناه ان الكلي المنطقي هو بالنسبة الى الافراد التي كان الكلي الطبيعي محمولا عليها
ليس بكلي اي ليس صادقا عليها يعني انه ليس بكلي بالنسبة الى ما صدق عليه الحيوان في المادة
المذكورة لكنه كلي بالنسبة الى ما صدق عليه الجنس والنوع مثلا كان في القول المذكور وانت
خبير بانه ليس بمفيد لو كان الكلي الطبيعي كذلك وقد سبق حاله لانه لا فرد له
يعني لو كان له فرد لصدق عليه اسمه وحده فيلزم ان يكون عاما وخاصا معا
وهو محال وفيه منع قوي يسمى بنقض حصر القضايا كذا ذكره المحقق الشريف قدس سره
في حواشيه لشرح المطالع وان اردت الاطلاع عليه فارجع الى بحث حصر الحملية
الى الاقسام الاربعة من الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية من شرح المطالع
فيه ان المراد ثم لا افراد له اصلا مثلا المعقول المتصور كلي او الممكن العام كلي
او الجنس كلي او النوع كلي الى غير ذلك من الاقوال التي كان الموضوع فيها صادقا
على الجزئيات الحقيقية وغيرها او لا يكون صادقا الا على الكليات نحو ان الكلي
العقلي هو المتصور الكلي او الممكن العام الكلي او الجنس الكلي او النوع الكلي
مثلا ولا شك ان كلا من تلك الكليات العقلية صادقا على افراد كثيرة ولا يلزم
ان يكون لكل من الافراد عامة وخاصة معا وانما يلزم ذلك لو كان الموضوع صادقا
على الجزئيات الحقيقية فقط كالانسان والحيوان وايضا يمكن ان يقال ان الحيوان
الكلي مثلا اذا صدق على زيد لا يلزم ان يصدق عليه الكلي ايضا لجواز ان يكون
معناه زيد حيوان هو في نفسه كلي ولا بعد في انه لا يتجاوز الكلي من نفس مفهوم الحيوان
الى افراده ولو سلم ذلك فلا يلزم منه الا ان لا يصدق في ولا يمكن ان يصدق على
شيء في نفس الامر وانما ذلك في الكلي كالكليات الفرضية وايضا قد تقرر في غير
هذا الفن ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فلا بد ان يكون كليا اللهم الا ان
يخص الكلي هنا بالصادق على شيء في نفس الامر او بالممكن الصدق عليه وفيه
ما مر من الاشارة اليه ومن ههنا اشتهر ان الكلي العقلي ليس
بكلي اصلا ترى علماء المنطق قسموا الجزئي الى الجزئي الحقيقي والى جزئي

بالتشخص اي كما ان سبب كونه جزئيا هو انضمام التشخص وجزئي بالعموم اي يكون سبب كونه
جزئيا هو انضمام العموم فيه انه بعيد لان التشخص امر زايد على الماهية ينضم اليها
فيصير المجموع جزئيا وشخصا كما انه يخرج بالعموم كذلك وهذا الاحتمال الاشخاص
التي ليس لها ماهية نوعية كذات الواجب تعالى وافراد التشخص على الاحتمال
لانها اشخاص بلا تشخصات والتشخص انما يظهر لو انقسم الجزئي الى
القسمين المذكورين فرع ما ذكره من ان الكلي العقلي ليس بكلي اصلا اذ لو كان
الانسان الكلي والحيوان العام مثلا كليا عقليا وذلك ليس بثابت الا ان
يقال الاشتراك في الدليل كاف فيه تامل وعدوا مثل قولنا الانسان
نوع والحيوان جنس من القضايا المخصوصة فان كون الموضوع متعددا بالعموم
محل بحث وقد يشير المص اليه في شرح المطالع [illegible] ولو سلم فتعدد الكلي
بالكلي لا يفيد الكثرة كما سمعت [illegible] هذه القاعدة منقوض بانه لا يبطل
قاعدة [illegible] من ان المشخصة [illegible] الكلية وانما يصح ان يكون كبرى
للشكل الاول كقولنا هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان فان قولنا
زيد [illegible] انسان والانسان [illegible] نوع لا ينتج قولنا زيد نوع و
ان اردت زيادة [illegible] الكلام في تحقيق المطالب
فارجع الى ما ذكره المص في شرح المطالع في [illegible] المقدمات
ان اريد ان امرا في الخارج اذا حصل في العقل يعرض له الكلية
فذلك حق لا يمكن انكاره اصلا لان كل ما وجد في الخارج فله خصوصية متميزة متعينة
اذا تصورت [illegible] عن فرض الشركة فيه لا يحمل على كثيرين فلا وجود للكلي في الخارج الا في ضمن
الاشخاص [illegible] اي موجود مشترك بين كثيرين ولا موجودا اذا تصور في
نفسه لم يمنع تصوره من الشركة فيه وعرض له هناك الكلية بمعنى المطابقة والنسبة
المصححة للحمل على امور متعددة نعم في الخارج موجود اذا تصور وحذف منه مشخصاته
عرض له هناك الكلية لا بمعنى الاشتراك حقيقة بل بمعنى آخر فليس لنا موجود خارجي
متصف

متصفة بشيء من معاني الكلية لا في الخارج ولا في الذهن فقد برهن على ذلك كما
بصيرة كذا في حاشية شرح المطالع وكلام المص يحتمل ذلك اذ ان اريد بوجود
الكلي في الخارج ان امرا في الخارج اذا حصل في العقل يعرض له الكلية فذلك حق
سواء كانت الكلية عبارة عن عدم منع نفس تصوره عن وقوع الشركة او عن
الاشتراك بين كثيرين وفيه انه لا يمنع تصوره عن وقوع الشركة بعد حذف المشخصات
عنه وليس على اطلاقه وليس يعرض له الكلية بمعنى الاشتراك حقيقة بعد حذف المشخصات
عنه ايضا نعم يعرض له الكلية بمعنى المطابقة والنسبة المصححة للحمل على امور متعددة
ولعله جعل الاشتراك عبارة عنه ويؤيده ما ذكره في القاعدة الاولى وكل كلام
أي هذه القاعدة لا تنافي على انه ايضا لا يخلو عن اشكال كما اشرنا اليه قوله
فان عني بالكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فذلك ايضا حق قد سمعت
ما فيه ايضا من انه ليس على الاطلاق بل بعد حذف المشخصات ومع ذلك محل بحث
لان عرض هذا الوصف له في الخارج قوله الا ان يقوم عليه برهان لان كل
موجود في الذهن متشخص اي يمكن اقامة مثل هذا الدليل بان يقال كل موجود في
الذهن متشخص ولا شيء من المتشخص بمشترك بين كثيرين فلا وجود للكلي بمعنى المشترك بين
كثيرين في الذهن فلا وجود له اصلا قوله اختلف الناس في هذا على مذاهب
القاعدة الرابعة
عشرة قد تقرر الكلام ههنا انه لا شك ان مفهوم الجوهر والجسم والحيوان والانسان
والماشي والضاحك والكاتب يحمل على زيد مثلا ونسبة هذه المفهومات اليه
ليست على السوية بل بعضها غير خارج عنه كالاربعة الاول وبعضها خارج
عنه كالثلاثة الاخيرة فاذا تعقلت المفهومات الاول حصل [illegible] صور
مختلفة فاما ان يكون في زيد لكل صورة منها امر واحد مطابق لها اولا وعلى
الاول اما ان يكون جميع تلك الامور موجودا بوجود واحد او بوجودات
متعددة فههنا احتمالات ثلثة الاول ان يكون تلك الصور كلها
مطابقة لامر واحد وهو مذهب المحققين الثاني ان يكون لكل صورة

[illegible]

امر بطابقه ويكون الكل موجودا بوجود واحد وهو مذهب جماعة
الثالث ان يكون كل واحد من تلك الامور موجودا بوجود على حدة و
هو مذهب طائفة اخرى هذا هو ضبط الكلام بما لا مزيد عليه في تصوير
المرام والتكلان على التوفيق كذا في حاشية شرح المطالع هذا يدل على
ان الاحتمالات العقلية منحصرة في ثلثة فقد ذهب الى كل منها طائفة
وفيه بحث لانه يقال الاقسام الحاصلة بحسب التقسيم العقلي ههنا اربعة
لان الاجزاء اما ان يكون متحدة في الذات والوجود معا او متغايرة في
الذات والوجود معا او متغايرة في الذات متحدة في الوجود او
بالعكس اما القسم الرابع فظاهر بطلانه اي النوع بسيط في
الخارج الا انه ليس مركبا منه من الاجزاء العقلية سواء لم يتركب اي النوع من
اجزاء خارجية ايضا او تركب منها فان المركب من الاجزاء العقلية التي هي الجنس و
الفصل يجوز ان تركب من اجزاء خارجية كالهيولى والصورة مثلا
فلا منافاة بينهما اشهر [illegible] من ان كل مركب في التعقل من الجنس والفصل
مركب في الخارج من المادة والصورة وان الجنس ماخوذ من المادة والفصل
ماخوذ من الصورة ولو حمل على انه ليس مركبا منه اصلا كما هو الظاهر
من العبارة فلا يكون المركب من الجنس والفصل مركبا منهما ولا من المادة
والصورة وغيرهما ايضا في الخارج ويؤيده ما قيل ان الماهية اذا تركبت
من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج كانت هي [illegible] لتلك الماهية و
يكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يحصل للماهية بحيث يحصل
العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل باعتبار تلك الاجزاء فلا [illegible]
بعد ان يعقل هذا ان لا يوجد الجنس والفصل ههنا لانتفائهما وما ذكر من
ان الحد انما يتركب منهما فقط فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يكون
بسيطة بحسب الخارج انتهى فعلى ما ذكره هذا القائل كل مركب من اجزاء متمايزة

امر بسيط بحيث يكون الكل موجودا بوجود واحد وهو مذهب جماعة
اي لنا ان يكون كل واحد من تلك الامور موجودا بوجود على حدة و
هو مذهب طائفة اخرى هذا هو ضبط الكلام بما لا مزيد عليه في تصوير
المرام والتكلان على التوفيق كذا في حاشية شرح المطالع هذا يدل على
ان الاحتمالات العقلية منحصرة في ثلثة فقد ذهب الى كل منها طائفة
وفيه بحث قد يقال ان الاقسام الحاصلة بحسب التقسيم العقلي هنا اربعة
لان الاجزاء اما ان تكون متحدة في الذات والوجود معا او متغايرة في
الذات والوجود معا او متغايرة في الذات متحدة في الوجود او
بالعكس اما القسم الرابع فظاهر بطلانه اي الشيء البسيط في
الخارج الا يمكن ان يكون مركبا من الاجزاء العقلية سواء لم يتركب اي يمكن من
اجزاء خارجية او تركب منها ايضا كجعل الاجزاء العقلية التي هي الجنس و
الفصل لجوزنا ان تركب من اجزاء خارجية كالهيولى والصورة مثلا
فلا منافاة بينهما كما اشتهر من المشهور من ان الكل مركب في العقل من الجنس والفصل
مركب في الخارج من المادة والصورة وان الجنس ماخوذ من المادة والفصل
ماخوذ من الصورة ولو حمل على انه ليس بمركب اصلا كما هو الظاهر
من العبارة فلا يكون المركب من الجنس والفصل مركبا منهما ولا من المادة
والصورة [illegible] ايضا في الخارج ويؤيده ما قيل ان الماهية اذا تركب
من اجزاء متغايرة الوجود في الخارج كانت [illegible]
يكون محمولة [illegible] المختص بالتجريد ان [illegible]
العقل صورة مطابقة لها [illegible]
بعد ان يعقل [illegible] الجنس والفصل [illegible]
ان [illegible] المركبات العقلية [illegible]
بسيطة بحسب الخارج انتهى [illegible]

الخارجية والاولى ان يقال ان [illegible] وان كان مقارنا لها لازم من المحذورات
المقولة في جواب ما هو وهو لا يكون الا [illegible]
على الامور العقلية التي هو الكلي الاولي [illegible]
لان الامور المعقولة تتناول الجزئيات [illegible]
الجزئيات الجسمانية بناء على ان صورها [illegible] الوجود بالمعنى المصدري زائد
[illegible] وهو بهذا المعنى زائد في الواجب والممكنات
للممكنات م
اعني المقولة في جواب [illegible] الا ان له ماهية غير الوجود واولى
[illegible] مذهب الحكماء هذا الا ان المشهور عند الجمهور ان الوجود عين ماهية الواجب
بمعنى انه ليس له ماهية [illegible] ومزيد توضيح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ
الرئيس ان ماهية الواجب انيته [illegible] لان الوجود والوجوب لو كان
زائدا لكان ممكنا فكان معلولا وعلته ليس غير ذات الواجب فالا لكان موجودا
قبل كونه موجودا فتعين ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا واعترض عليه
صاحب الاشراق في التلويحات [illegible] منقوض
بالممكنات الموجودة بوجودها ضرورة تقدم وجود المعروض على عارضه
وثانيهما ان الوجود امر اعتباري [illegible] في الوجود العيني وحيث
اي م
لم يكن له هوية [illegible] له علة الا المهية [illegible] العلة نفس المهية و
لا يلزم ايضا تقدم المهية [illegible] وكذا الوجوب [illegible] الاستدلال
[illegible] اختلاف كلامهما واقول [illegible]
ليس [illegible] النقض [illegible] الوجود
على الممكن في العين [illegible] تسليمها والشيخ [illegible] النقض [illegible]
الوجود م
بوجوه اخر [illegible] اعتباريه [illegible]
معقولية [illegible] الرئيس [illegible]
الرئيس [illegible] المقام [illegible] الا ان [illegible]

مغايرة فالموجودات لزم اشكالات وان كان مغايرا لها لزم مع المحذورات
الّتي الزمها ههنا الاحتمال الثاني محذورات اخر لا يخفى على اولي النهى ومع هذه كلها تخلّله
بعض الدواني والفاضل من اجلاء المعاصرين وزاد عليه ان حقيقة الواجب
وكنهه انما هو المعنى البديهي المتبادر من الوجود المصدري وسنطّلع فيما سيأتي على مزيد
تفصيله وتحصيله ثم ان المحقق قدس سره ذهب الى ان الوجود بالمعنى المصدري زائد
في الكل لكنه ربما يراد به الموجود وهو بهذا المعنى عين الواجب والممكنات
كلها الا ان الممكنات مهيات والواجب تعالى منزه عنها الا ان له مهية هي عين الوجود واوّل
ان مذهب الحكماء هذا الا انه المشهور عند الجمهور من ان الوجود مهية الواجب
معنى قولهم مهيته انيّته ان لا مهية له ومزيد توضيح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ
الرئيس ان مهية الواجب انيّته مستندا الى ان الوجود او الوجوب لو كان
زائدا لكان ممكنا فكان معلولا وعلته ليست غير ذات الواجب في الامكان موجودا
قبل كونه موجودا فتعيّن ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا فاعترض عليه
صاحب الاشراق في التلويحات بانه اقناعي وزيّفه بوجهين احدهما انه منقوض
بالممكنات الموجودة لوجودها ضرورة تقدم وجود المعروض على عارضه
وثانيهما ان الوجود امر اعتباري ذهني ليس له فرد في الوجود العيني وحيث
لم يكن له هويّة لم يكن له علة لا المهية ولا غيرها بل الذهن العاقل نفس المهية و
لا يلزم ايضا تقدم المهية الممكن على وجوده لعدمه وكذا الوجوب فبطل الاستدلال
واندفع النقض واجاب عنهما اقول الانصاف ان شيئا من الوجهين
ليس بشيء اما الاول فلان النقض انما يتوجّه على القائلين بزيادة الوجود
على الممكن في العين او من لزمه تسليمها والشيخ ليس منهما والنقض مجاب
بوجوه اخر اشرت اليها في مواضع اخرى واما الثاني فلان اعتباريته و
معلوليته غير متنافيين ولا مدافع لذلك بما بينه الرئيس كالالهي ومنه اجارة
الرئيس محمول في هذا المقام على وجه اخر وان كان الاول ايضا حقا وهو على

للممكنات م

هي م

الوجود م

صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
سيّئة لا ينفع معها حسنة
علماء تأويلين الاول ان المعنى
الا على احد الوجهين اما
سيّئات جزاء له على ولايته
خاتمته خيرا وصلاحا
في نفسه او في

ما قرره وقرره المص ان الوجود الذي هو مفهوم الموجود هو الوجوب الذاتي اعني
مفهوم الواجب بالذات ليس زايدا عليه فهو واجب بحيث لا ان شي واجب
كالواجب او بانه واجب بخلاف الممكن فانه شي واجب بالغير كما يقال سماء
واجبة وارض واجبة وانسان واجب الى غير ذلك وبالجملة الممكنات
قابلة لان تنقسم بهذا النحو من التقسيم والواجب بالذات غير قابل
لها اذ لو قيل هذه القسمة وكان الالف واجبا مثلا لحكم العقل بان
مفهوم الواجب عارض لما هو غير مفهوم الالف ولا جزءه لم يكن ما الالف متحدا ذاته واجبا.
لما تقرر في مبحث المهية من ان كل مهية فهي من حيث هي ليست الا هي وهي في حد
ذاتها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واجبة ولا ممكنة فلا بد ان يكون الوجوب
ووجوده بسبب يصيره واجبا فذلك السبب ان كان نفس الالف لزم ايجاب
الشي نفسه وهو ممتنع وان كان غيره يلزم ان يكون الالف واجبا بالغير و
المفروض انه واجب لا و توضيح ذلك وتنقيحه انه لو كان للواجب مهية لكان مفهوم الموجود
والواجب عرضيا لها لما ثبت انهما عرضيان لكل مهية وثبت ان كل عرضي فهو معلل
فيكون من حيث انه موجود او واجب ممكنا فلم يكن واجبا ومن ثمة ذهب الحكماء
الى ان كل ذي مهية معلول والى ان ما هو واجب لذاته لا مهية
له والى ان الوجود مجرد عن المهية الواجب وليس مجردا عنها في الممكنات
ثم ان صاحب الاشراق استدل في التلويحات على هذا البرهان بوجه اخر فقال القول الحق
عرشي ان النفس تفصل الذهن وجوده عن مهيته معلول فيقرر دليله بالتخصيص ان
الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى مهية ووجود لكان له مهية كلية وكل مهية
كلية فانها لا تمنع لها لذاتها جزئيات غير متناهية فلا يجب وجود شي منها لذلك
المهية لاستحالة الترجيح بلا مرجح ولو لم يجب وجود شي منها لذلك المهية لم يكن الواجب
لذاته واجبا بنفس مهيته هذا انتهى كلامه واقول فيه بحث من وجوه منها
ان لزوم المهية الكلية على التعدد مما لم يرتسم ولم لا يجوز ان تنفصل العقل

الانيه

مثلا

ايجابه

بالذات بمقتضى

وهو شيخ شهاب الدين المقتول

الى انيه ومهية خرجية متشخصة بها انها ولو لم يسلم فهنا مهية كان النزاع لفظيا و
ان هـ انما تم ما ذكره لو ثبت ان الكلي ما قرر اذ الوجود ويجب ان يكون المهية كلية ومنها وجوه
اخر فصلتها في موضعه وبالجملة ذهب الحكماء الكلهم الاشراقيون منهم والمشاؤون
وقوم من المتكلمين الى ان انية الواجب مهيته ونفسه والمتأخرون بما اشير اليه
اولا والمص حمله على ما حرره في الكتاب جريا على ما هو المستفيض من
اشارات المشائين وتلويحات الاشراقيين وان امكن حمل كلام الاولين
على ما هو مختار الاخرين اكتفاء بالمفهوم وتعليم حرفوا الكلم عن مواضعها لما راوا
من الصعوبة في كون تشخيص مفهوم الموجود غير عرضي مع اشتراكه كونه ذاتيا لحصصه
المحمولات فيها هذا لهذا ازا والمص قدس سره فقال فان قلت فلم لا يكن مفهوم
الواجب زايدا عليه فاما ان يكون جزءه ويلزم تركب الواجب او عينه فيكون
مهية ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد منعتم هذا وقرر السؤال
بوجه غير ما قررناه واجاب عنه بانه مدفوع بظاهره السؤال لظاهر تعرض اشتماله على
ما يمكن ان يستفاد منه الجواب على تقريرنا فقال قلت نختار انه عينه ولا يلزم
ان يكون مهية فان كل واحد من المفهومات المحمولة على شي بالمواطاة
ذاتيا كان او عرضيا عينه ومتحد معه في نفس الامر حسب ما حقق في موضعه ومهيته
من تلك الجملة ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا الكلي والاحد من مفهوم
الحيوان والناطق وقابل المشي والكتابة بحمل على الانسان ومتحد معه في نفس الامر
واذا قيل ما الانسان ما يجيب بانه حيوان ناطق تقبله الفطرة والبديهة ولو اجيب بانه
ماشي قابل للكتابة لا تقبله وحينئذ فيكون الاول مهيته دون الثاني وان كان كل منهما متحدا معه في نفس الامر
هذا تمام كلام المص في هذا المقام وحاصله انه خالف المشهور عند الجمهور من
معنى كون مهية الواجب انيته وقرره بوجه اخر ثم بني عليه التوحيد على ما مضى
وضعا فيه جدا لما لم يعلم السر ثم ان بعض الذين هم من اجلة المعاصرين
اورد على تقريره وتنقيحه ايرادات ثم قرر الامر على وجه اخر فينبغي لنا ان نبحث

اردنا تقرير كلام المص ان نلتفت الى شيء مما اورده هذا المورد وورده ثم نشرع
ان تقرير هذا المعاصر ايضا قاصر فنقول حاصل كلام المص انه اراد الحكماء بقولهم القاصر مه
الواجب لا ماهية له وراء الانية انه هو الموجود البحت المنزه عن الماهية لا ان ماهيته
هو الوجود الخاص على ما توهم وهذا القاصر المعاصر اورد عليه الايراد من وجوه
الاول انه على ما في التجريد ان الموجود البحت ان كان ذلك المفهوم الاعتباري
فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية
وان كان فردا من افراد هذا المفهوم ورد عليه ان كون هذا الفرد موجودا ان كان
لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده عارض له اما مفارق او
لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى المتعارف وان كان موجودا في ذاته ولا شك
انه معروض للوجود المطلق وفرد منه فكونه موجودا امر تارة بذاته ومرة
باعتبار كونه فردا من الوجود المطلق الثاني ان على هذا التقدير ايضا لفرد
من ذات فذلك الذات معروض للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين
غيره من الممكنات من هذه الحيثية بل لا يبقى التحليل الى الماهية والوجود ومع الخلاف
وح يثبت فرد خاص للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد معروض مه
منه انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والماهية وهيهنا قد حلل الى نفس الموجود
الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يتحلل الى الانسان
الذي هو ذاته والوجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يتحلل
ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق
عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصورتين في ذلك العارض فان كان تحليل
الانسان الى الوجود الخاص العارض وماهية الانسان بناء على ان العارض
له حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له ايضا حصة منه
فان التحليل الى التحليل في صورة الانسان الى الماهية والحصة راجعة الى
ما سميته الموجود البحت ومفهوم المطلق [illegible] الاطلاق كان حكما غير مسموع الثالث

ان ما حرره

ان ما حرره من ان الواجب لا ماهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان
وان اراد به ان لذاته الكلي لا يسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي لا يرجع
الى حقيقة حكمية فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم بذاته انما
يريد به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى المناقشة الا في اللفظ وانت
اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال
عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل الموجود بالحمل العرضي عليه مه
فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون بذلك ناجيا على
الممكنات لنوعه هذه الحيثية يشارك الممكنات فمن اين يظهر الترجيح ان
الذي هو المطلق واما ما ذكرنا فالترجيح ان ظ لان ذاته وجود خاص هو
مبداء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك
بواسطة تبعيته في الحصول تمام ما اورده هذا المورد على كلام المص في قوله في كلام المص مه
ليس شيء من ايراداته بشيء اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الموجود وكيف
لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم بالاتحاد والظ منه كما ان كل ممكن موجود
غير ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم متهما شيء مما هاهنا واما ان
هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر البطلان فان كون الموجود موجودا اظهر من ان
الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق
ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت ثم ان اراد
بكونه من المعقولات الثانية على راي المتاخرين فهو مم وان اراد انه منها على انه من المعقولات الثانية مه
راي القدماء فهب انه مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا في الخارج
فان المعقول الثاني على مذهبهم وبتفسيرهم كثيرا ما يكون موجودا في الخارج كالعلة
والمعلول فظهر انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الوجود
الخارجي فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو
من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان كون هذا

النحو موجودا الى آخره عن م وتحقيقه على ما قررته في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطئة غير ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير
له زايد عليه في اعتبار الذهن فاذا سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل موجود
هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن
فالجواب انه غيره فالاتحاد ومنها يكون في الوجود الخارجي والتغاير في الذهن
ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون بحيث يحكم بانه متحد بين وانما يتصور حيث
هما متغايران ولا نزاع في ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود
الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن
للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن لمفهوم الموجود
جهة التغاير فلا يكون عينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستدل ان يقال
مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين
الممكن ويندفع ايراد الكاتبي ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها
الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني فيحكم
بحسبه بخلاف الواجب فممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي
جوابه ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل
فاذا تجرد عنها عند العقل من احدهما عن الآخر عنده وقع تجرد الذات في
نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة بها متحدة معها
مطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو تلك الذات او غيرها ولما
لم يصح استناده العارض المحمول الى الذات المذكورة ثبت على ان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد تعين ان يكون استناده الى غيرها فحكمنا بان كل في
مهية معلول ولست خبير بان ذلك شامل لكل في مهية سواء كانت المهية
وجودا او غير وجود وكذا اما حسبه من انه نقض مهية موجودة في حد
ذاتها توهم فاسد لانه ان اراد بذلك ان معنى الموجود ذاتي لها يلزم

انه يكون

انه يكون ذلك المعنى المعلوم المحمول الحاصل موجودا بالمواطاة اما ان يكون عين حقيقته
تعداد جزء تعم عن ذلك علوا كبيرا وان اراد انه سبب لا اتصافه بهذا المعنى يلزم
ان يكون الشيء علة لموجوديته وقد بينوا امتناع ذلك ثم ان المعتقد جواز كونه
الشيء علة الموجودية فمن اين علم ان مهيته وجود خاص مقتضى لموجوديته و
لم لا يجوز ان يكون مهيته شيئا آخر مقتضيا كذلك وهل هذا الا تحكم محض وان اراد
به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتبين حاله وكذا اما تخيله من ان مهيته لو كان غير الموجود احتاج
القائم بذاته في كونها موجودة الى ما يوصفها بخلاف الوجود الخاص القائم بذاته
~~...~~ فانه يستغنى عن كونه موجودا عن عروض عارض
توهم فاسد لانه ان اراد بما يوصفها ما يعرضها الوجود فقد قام البرهان
لموضعه على امتناع عروضه للاشياء ولا نم ان الاشياء من الموجودات
يحتاج في صيرورته موجودة الى عروض الوجود له وان اراد صحة انتزاع الوجود
منه على ما صرح به في حاشية على التجريد فبعد الاغماض عن ظهوره لكنه عن التحصيل
وتسليم ان له معنى محصلا فعروضه للممكنات مم والاحتياج للممكن في صيرورته
موجودا الى عروض صحة انتزاع الوجود بل منشأ ذلك فاتحاد عروض العوارض
للشيء فرع لموجوديته فاحتياجه بذلك موضعه وسلم وكذا الكلام في عروضه للموجود
القائم بذاته ثم المراد بالمهية المطلوب هنا هو الذات المجردة عن العوارض
المحمولة في اعتبار العقل بملاحظته فان العقل اذا لاحظ الذات مجردا ونسبه المعقولة
الى العارض يطلب سببا لاتصافها به واما اذا لاحظها مخلوطة بالعارض
غير متميز احدهما عن الآخر في نظره لا يطلب سببا لذلك اذ ليس هناك في نظره
شيئان حتى يطلب سببا لاتحاد احدهما بالآخر وكذا اذا لاحظ العارض
مجردا عن المعروض لا يطلب سببا لاتصاف مثلا بان لاحظ اولا
السماء الموجود او الوجود الموجود الحكم يطلب سببا وتقول لاي سبب الشيء الموجود
صار السماء موجودا او الوجود موجودا او الشيء موجودا اولا لاحظ

الوجود البحت لا الشيء الموجود ولا يسوغ ان يقول المراد الموجود فيه اتمام كلام موجود
المص فانما استفدته من عبارته وتحريراته ولا يخفى انه كاف في رد ايرادات
هذا المورد كلها فان له ايرادات اخر عبرنا تعلقنا عنه لكن الكل مندفع بما قررناه
من كلام المص ولا نطول بايرادها وردها ثم لا يذهب عليك ان لكل من ايرادات
وجوه اخر من الجواب اقرب الى الصواب الا ان الاكتفاء بما قررته المص
من الكلام في هذا المرام على ما تقتضيه المرام اولى واحرى فليكشف بهذا
ثم ان هذا القاصر المعاصر لما قرر ان معنى قول الحكماء وجود الواجب انيته
ليس انه الموجود البحت على ما قرره المص بل ان مهية الوجود الذي هو مبدا
اشتقاق الموجود مص ذلك مع ما بنى عليه من التوحيد في فصل بالمرفضل فيه
اثبات فقال الفصل الثاني في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين حقيقته الوجود
الخاص وبرهانه انه لو كان زائدا عليه حتى يكون الشيء موجودا استلزم ان يكن وجوده ص
في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق
في موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب
ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه
هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا اقول فيه بحث اما
اولا فلانه ان اراد بالوجود معناه المصدري الذي هو مبدا الاشتقاق
على ما قرره غير مرة في حواشيه على التجريد وصرح به في الفصل الآتي و وغيرها ص
لهذا تراه جعله مقدمة للتوحيد على زعمه كما سيأتي فيرد ح ما نقول الملازمة التي
ادعاها بقوله لو كان وجوده زائدا لم يكن في حد ذاته موجودا ولا معدوما
ثم مقدوح غير بينة وانما هي مجرد دعوى بلا بينة وانما يثبت لو ثبت انحصار
الموجود في حد ذاته في نفس الوجود ولم يثبت بل ثبت ان الموجود موجود غيره ص
في حد ذاته بل انه غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء والمتكلمين قرروا انه
غير موجود في الخارج وقوله كما حقق في موضعه من قبيل التشوات الى السلكه

اهل

اهل الجدل والسفسطة وكيف يتحقق هذه الغرض مطلقا في موضع الذي ذكره
الحكماء ليس هذا الذي زعمه هذا القائل فلتطلق فيه حواشيه على التجريد صرح غير مرة ثم ان ص
بان الموجود ما يصح انتزاع الوجود عنه وسر ان كون الشيء موجودا بهذا المعنى
لا يستلزم تحقق وجود في الخارج فيجوز ان يكون الشيء موجودا ويكون
الوجود الذي هو ما خذ اشتقاق الموجود غير موجود في الخارج على ما هو مذهب
جمع المتاخرين من الحكماء والمتكلمين وبالجملة لما لم يثبت ان صدق الموجود على شيء
مستلزم لكونه نفس الوجود او مقارنا له لم يثبت ما زعمه ولم يثبت نفيه و
ما ادعى من البيان لا يفي باثباته كما لا يخفى واما ثانيا فلان اللازم من زيادة الوجود
على شيء ان لا يكون ذلك الشيء في حد ذاته وجودا الا ان لا يكون موجودا و
لا يلزم من كون الوجود زائدا ان يكون الموجود زائدا فان الانسان
غير زائد على زيد والانسانية زائدة خارجة عنه لا يقال لو صدق الموجود
بدون الوجود لزم صدق المشتق بدون المبدا هف لانا نقول الموجود
على زعم هذا القائل غير مشتق على ما سيقرره في الفصل الآتي بقوله ليس معنى
الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته ولا نسلم ان هذا المعنى مشتق وغيرها ص
وانما المشتق ما يتبادر من صيغة الموجود وبحسب اللغة ولو سلم انه مشتق
فلا نسلم ان صدق المشتق يستدعي مبداه موجودا في الخارج ولم لا يجوز ان
يكون مبداه امرا انتزاعيا كما هو مذهب كثير من المتقدمين وجمهور المتاخرين
من الحكماء والمتكلمين والمضاف المشهور لهو كثير من نظائره واما ثالثا فلانه
اذا كان ذات الواجب نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة
الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود
صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما
ان يكون ذلك الوجود صادقا عليها بما يفهم من لفظ الوجود اعني المعنى العام

البديهي المشترك بين الموجودات او معنى آخر يسميه بعضهم بالوجود الحقيقي والاول
ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون لكل موجود حقيقتين مغايرتين ويلزم من لفظ الوجود
كسائر المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما لو سميت الانسان بالوجود
ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا التقسيم راجع الى ان الواجب
ليس الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد برهن
على ان كل ذي ماهية معلول ومنها الثالث وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى
ان صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا
لذلك ذهب جمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين الى ان الوجود معدوم
واما رابعا فلان هذا القول كما سياتي يؤول الى القول بكون الواجب
هو الوجود المطلق وذلك مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا
بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم بطلان امور
اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات
مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات واما خامسا
فلان كون الوجود البديهي المصدري مبدا لجميع الموجودات من الارضين
والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة
وانزال الكتب وارسال الرسل وغير ذلك مما ورد به الشريعة الحقة
مما يقضي صريح العقل ببطلانه ثم قال اي القائل بهذا القول الثالث و
لان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واخفيها فلا بد ان اشبع فيه الكلام
واقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقايق لا تتقنص من قبيل الاطلاقات
العرفية فقد يطلق لفظ على معنى عام لمعاني ربما لا يساعده البرهان بل
يحكم بخلافه العقل ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة
على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتهما مما يوهم
انه من قبيل النسبة ثم البحث المحقق والنظر الدقيق يقضي بان حقيقته هو

الصورة

فلا بد ان اشبع

الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم
بل قائما بذاته كما في علم النفس بسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين العالم كعلم
الواجب تعالى بذاته ومنها ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات
عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات
وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من
النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فانها اجزاء الجوهر فلا يكون الا جوهرا
كما تقرر عندهم وبعد ذلك يمهد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي
قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل العربية
اسم الفاعل بما دل على ما قام به المشتق وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق
الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس مستند
الى نسبة الماء الى الشمس وبعدها تمم المقدمتين يقول لا يبعد ان يكون الوجود الذي
هو مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته تعم هو حقيقة الواجب تعالى و
وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك
الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليها وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات
الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة
موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم
من تلك الحقيقة قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف
ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست و
مرادفاته فانه اذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا
فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت بنفسها كانت
علما بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كما في نفوسنا والعقول بل الواجب تعالى
ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارا او حرارة فان قلت
كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود القائم بذاته قلت يمكن ان يكون

هذا المعنى احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك ان
يكون مبدأ للآثار ويمكن ان يقال ان هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون
وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود وقيام الشيء بنفسه ومعنى ان يكون من
قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بموصوفاتها كقيام للامور الاعتبارية مثل
الكلية والجزئية فيلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود
امر واحد في نفسه وهو صفة خارجية الموجود واعم من هذا الوجود القائم بنفسه
وما هو منتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ما ذكرنا يتحصل منه كلام معقول
فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على
ان الامر كذلك قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين
ان مفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود عرضيا لهما قلت يمكن دفع هذا التوهم بتذكر المقدمات
السابقة ~~وحفظ المقدمات السابقة~~ وتفطن المقدمات اللاحقة اذ
قد علمت انه لو كان الامر كذلك لكان كل منهما مع هذا المفهوم اما معللا بذاته فيلزم
تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون اخس واقول فيه بحث اما اولا
فلانا لا نسلم ان اختلاف الحكم والبحث المحقق يقتضي ان يكون حقيقة العلم
امرا مغايرا لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم من العلم عرفا ليس مجرد
الشيء بل ما يساوق الامر الذي له الشيء انظر اذا [illegible] ذلك الامر
فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا فالمفهوم عرضا عام من الجوهر والعرض و
غيرهما وحاصل البحث والتحقيق ليس الا هذا واما ثانيا فلان المقدمة الثانية
التي قررناها وسلمها كما كان قد ما ينكر عليها على ما هو المذكور المسطور فيما جرى
بينه وبين المصنف من المباحثات ثم لما الزمه التكلم سلمها وقررناه في هذا الموضع بوجه
غير خال عن خدش اذ لا احد ان يمنع كونه لكذيدما حذا الاشتقاق الحد او كيف

وهو جامد

غير صالح له

وهو جامد لا يصلح لان يشتق منه وقيس عليه المشمش واما ثالثا فلان ما قوله اذا فرض
الوجود مجردا المحض مجرده قائما بذاته كان وجودا بنفسه فيكون موجودا بذاته ثم
فانه غير بين ولا مبين وما اورده لتوضيحه انما هو تخييل خال عن التحصيل واما رابعا
فلان كون معنى الوجود ما ذكره مما يأباه العرف واللغة والفطرة وهو صحيح
في نفسه واما خامسا فلان قوله لما دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده
على ما عرفته لا يدل على ان الواجب هو الوجود وكيف يدل البرهان على ما هو
الامر الضروري البطلان واما سادسا فلان الدليل الذي اشار اليه بقوله
لو كان كذلك لكان عروض الوجود الخ تم لدل على ان مفهوم الواجب و
الموجود عرضي ولا يدل على ان مفهوم الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق
كذلك كيف ولو كان الوجود عرضيا لكان في كونه وجودا محتاجا الى علة و
يتسلسل ذلك ثم ولا يلزم من الاحتياج في كونه وجودا الاحتياج في كونه موجودا
واما سابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم البديهي المصدري المنقسم
بينهما كل واحد من نمط الوجود كنه الوجود الخاص الذي جعله عين الواجب
وحقيقته او يكون عرضيا بالقياس اليه خارجا عنه فعلى الاول الامر ان ذلك
المعنى موجود كيف وقد اطبق جمهور المتأخرين والمتقدمين من الحكماء والمتكلمين
انه معدوم في الخارج وانه من الامور التي انتزعها العقل وكيف يسوغ لعاقل
ان يقول خالق العالم هو هذا الامر النسبي المصدري وعلى الثاني يجوز ان يكون
هناك حقايق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي وليس في ما ذكره ما
يدل على امتناعه فلا يترتب على ما قرره حكم بلزوم [illegible] على
تقدير الكثرة فلا يتم دليله على التوحيد ثم ان ظاهر كلامه في هذا الكتاب في
غير صحيح فانه يختار الاول ويزعم ان الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق
الموجود كنه الواجب غير عرضي بالقياس اليه وقد عرفت ما فيه من وجوه
القدح والمنع فهذه هي المقدمة التي اراد المص تمهيدها مع مزيد تقرير لها

في الخارج صح

ما يلحق بهذا المقام وان كان في كل منها كلام وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز
تعدد الواجب بالذات والا فالتميز الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما و
ذلك بان يكون احدهما شيئا واجبا بالذات والاخر شيئا آخر واجبا
بالذات مثلا يكون احدهما انسانا واجبا بالذات والاخر فرسا واجبا بالذات
ضرورة ان الاختلاف لا يتصور الا بهذا الوجه لزم ان يكون الوجوب مفهومه و كأنه
ان يكون مفهوم الواجب ايضا اعلى مفهومه لما اشير اليه من لزوم زيادة على كل منهما وذلك
مناف للوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة على ما اشير اليه مرارا وان كان التميز
الذي به الامتياز غير الذات فتخصيص احد التعينين باحد الوجوبين لابد له
من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة مفهوم الواجب لانه بري منهما
ولا ان يكون تشخصه لامتناع ان يكون التشخص علة للتعين ولا الوجوب او
الوجود او نظايرها من الامور المشتركة منهما لان المشترك لا يجوز ان
يكون علة للتخصيص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب
معلولا لغيره ولان وجود التشخص موقوف على علة تعينه فلا يكون واجبا
بالذات ولا يرد على ذلك المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان
مختلفتان تقتضي كل واحد منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا
عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد وواجب الوجود
غير منحصر فيه وانما قلنا لا يرد ذلك لانه لو كان كذلك لم يكن شي منهما واجبا لجواز ان
يكون لكل منهما شيئا آخر واجب الوجود ويكون الوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة
ثم لما تم ورفع الاشكال المشهور عند الجمهور عند افاده وجها آخر وقال لكن ان
نستفيد بها ما اخذ على التوحيد من قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه
رتب فساد السموات والارض على تعدد الآلهة ومن الجائز ان يحمل الفساد على
الانتفاء ويبين الترتب بان الاله اعني واجب الوجود بالذات معنى واحد
فالمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد وينبغي بالضرورة ان يمتنع الا ولو تعدد لوجد

نه

واجب الوجود فالمراد
لان تعينه الا مفهومه و
مفهوم واجب الوجود وذلك
بيان في ص

[illegible]

~~[illegible]~~ بدونه لزم وجود الكثير بدون الواحد فلو تعدد فلا محالة يكون تعدده
بواسطة امر خارج عن ذاته محتاج اليه الى الغير في ثبات وجوده فلا يكون
واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده يكون ممكنا قال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
والا لكان معلولا فعلى تقدير تعدد الاله يلزم انتفاء الواجب بالذات
وانتفاؤه مستلزم لانتفاء السماء والارض وساير الممكنات
ولا يخفى ان هذا التاويل احسن مما اخذه المتكلمون من البرهان وان كان بعد
محل نظر اما افاده المص قدس سره وظاهره انه تام بعد تسليم ان الموجود البحت
عين حقيقته وفيها فيه ثم المشهور عند الجمهور في الاستدلال على التوحيد
امور اخر مذكورة في كتبهم وقد بنيت في مواضع اخر ثم وقع من المتاخرين الزموا
ان مفهوم الواجب هو الوجود المطلق البديهي وتشبثوا باختيار المذهب الثالث
الذي اشرنا اليه فقالوا الوجود المطلق البديهي المعلوم المصدر هو نفس مفهوم الواجب
وهو جزئي حقيقي وان كان الموجود كليا كما تم تفصيله وتنقيح الدليل وتلخيصه
هذا ان مفهوم الوجود المطلق بديهي نفس مفهوم الواجب فلو تعدد ولم يكن الامتياز
بين آحاده بالمهية والا لكان هذا المفهوم عرضيا فكان معلولا لما مر ان كل عرضي معلول
ويلزم من ذلك امكان الواجب ومعلوليته واذا لم يكن الامتياز بالمهية لم يكن التعدد و
لاستلزامه ما مر فالوحدة لازمة وبعض الناس اخذ هذا المعنى من كلامهم وعبر عنه
بعبارات شتى واورد عليها ايرادات لا تحصى لا يهمنا الاشتغال بايرادها ورفعها
وما يحمل عليه كلامه وزبدة مرامه ان مفهوم الواجب هو الوجود المصدري البديهي
فالاختلاف بالمهية غير متصورة ولكن ما فيه من وجوه القدح والمنع ثم زاد فقال
ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان فما اعلى مع
الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقاره الى المعروض
الى كل واحد من الآحاد والافتقار الى المعروض يستلزم كون الشي فاعلا لنفسه

[illegible]

ومتقدم ما عليه واما واحد منها وهو باطل لافتقار المجموع الى واحد آخر وليس التردد
في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها
على المعلول و — اقول فيه بحث من وجوه وجهه وجهات عديدة لا تخفى
على الناظر فيه وفيما مضى في الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة
الى الاجزاء اصلا اعلم ان القسمة على ضربين قسمة الكل الى الاجزاء وهو تجزئة وتحليله
اليها سواء كانت فعلية ام لا وقد يعبر عنه بعدم انقسامه او بعدم [illegible] المعنى
بالاحدية وثانيهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة اليه ليحصل
بانضمام كل قيد قسم وهذا الضرب من القسمة قسيم لقسمة الكل وتحصيل اقسامه لا بالتجزية
والتفصيل بل بالكثرة والحمل على كثيرين متحكما بالتعدد بين الجزئيات سواء
اختلفت احادها بالمهية ام لا ويعبر عن عدم قبول القسمة بهذا المعنى اي بالحمل
على كثيرين بالتعدد بالواحدية والواجب تعالى لا ينقسم بشيء من ضربي القسمة
اما الثاني فلما مر في الفصل الثاني واما الاول فلما قررناه في هذا الفصل
قائلا قال المعلم الثاني في الفصوص ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء
القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما
واجب الوجود فيكثر واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة
فيكون الجملة ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الوجه الثاني
بعد معرفة ان الاولية هي الاولوية العقلية [illegible]
حتى انه صرح [illegible] التقدم [illegible] كتتبع ما فيه اولوية وجود المقدم
بحسب حكم العقل [illegible] الى الوجود ان الواجب والممكن اذا
قاسهما العقل الى الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود [illegible]
فيحكم بانه [illegible] وجد الواجب فوجد الممكن وهذا هو التقدم
على [illegible] بعد ليس بحسب الامر [illegible] وانما هو الاحتياج [illegible]
والا [illegible] الى [illegible] الحكم [illegible] العقل خلاصة البيان ان

العقل

احد بهما

جزئياتها

واما واجب الوجود

الى

العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الكل عن كل جزء فلو كان للواجب
جزء ممكن لزم تقدم الكل وتأخره وايضا لو كان جزء الواجب ممكنا يلزم ان ينعكس
الامر والحكم الاول فان العقل يحكم بالمقدمة الثانية بتقدم جزء الجملة
عليها ويحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا التقدير متقدم عليه حيث
لا يستلزم الدور وخلاف ما تقرر اولا وهو حكم العقل بتقدم الواجب
على كل ممكن وذلك لما تحقق في الفصلين السابقين وان خلافه يستلزم التسلسل
او تعدد الواجب وهما خلاف [illegible] ما المقدمة وهو تأخر الكل وتقدم
الجزء على الكل فلانه بين بنفسه بقوله فان قلت ان اردتم بتقدم جزء
الجملة عليها الكلية فغير تام اذ الجزء التحليلي ليس مقدما على الجملة بل متأخر عنه ضرورة
انه ما لم يكن شيئا لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزاء وما لم يحلل لم ينقسم اليها
لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية فلم يكن لا يلزم منه الدليل ان
لا يقبل الواجب القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت المراد
الكلية وذات الجزء التحليلي متقدم وان كان وصف الجزئية متأخرا فان الجملة
وذات جزئها التحليلي اذا قاسهما العقل الى الوجود يحكم العقل
بتقدم ذات الجزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية عنها فذات
الجزء بدون وصف الجزئية متقدم على الجملة ومع وصف الجزئية ليس متقدما
عليها كما ان ذات العلة بدون صفة العلية متقدم على المعلول و
مع صفة العلية ليس متقدما عليه بناء على المضايفة
ولا فرق بمجرد ذلك بين الجزء التحليلي والتركيبي وما يتميز به احدهما على الآخر
امتيازه بحسب الخارج عن الاجزاء الاخر وعن الكل وصحة التقدم في بعض
الصور زمانا الى غير ذلك مما فصل في موضعه فتبين هذا الجواب انه لا بد لاثبات
المط لان ذات الجزء التحليلي امر يخترعه العقل بقوة الوهم من المتصل الواحد
فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل وان اريد تأخره ا

ما فيهما

على الجملة

الجزء م

الجزء ما ينتزع منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه وبالجملة ليس في هذا
الكلام ما يحل العقدة ۞ واقول لا يمكن ان يحمل العقل بمعونة الوهم تفصيل لا
يحصل في ذاته محصل غير متصل والمراد به الامر المحصل الغير المتصل و
يتقدم على الكل بالوجه الذي ذكرتم انما المص اشار الى جواب ايراد في
مقال منشأ الايراد وادرد على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس و
الفصل ليست جزء الشيء مطلقا ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي
لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في
العقل يفصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد
انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة
لازمة لماهيته بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود العقلي
فلا يكون اجزاؤه مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى الاخر لا في ذاتها ولا في وجودها الخارجي
بل عند [illegible] حصولها في الذهن فلا يتم الحجة وكذا لزوم الامكان
واقول الحق ان هذا البحث لا يرد اصلا اما اولا فلانه حقيقة في المعارف
المقصود به واما ثانيا فلانه على تقدير التفصيل الامر ان الواجب لا ماهية له و
الجنس مع انه ماهية مستلزم لتحقق ماهية بوجه والفصل مستلزم لها ولهذا
يظهر ايضا امتناع كون الواجب جنسا او فصلا او نوعا كما فصلناه
في موضعه واما ثالثا فلما اشار الشيخ وغيره من ان المنع في هذا
المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة للكثرة الخارجية وهي الاجزاء الخارجية
والعقلية لما خرجة منها لا مطلقا على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم و بعض م
صرح به الاعاظم واما رابعا فلما اشار اليه المص قدس سره بناء على كون التقدم
راجعا الى حكم العقل باولوية الوجود على ما اشار اليه قائلا واقول ذلك
الايراد غير وارد وتبيينه يستدعي تحقيق امرين احدهما ان الاجزاء العقلية
والثاني تقدم العلة على المعلول اعلم ان الاجزاء العقلية للشيء ليست

اجزاء

اجزاء له حال حصوله في الذهن كما حسبه المورد حتى يكون ما
يحصل من الانسان في الذهن حيوانا ناطقا هناك فان هناك
كيفية نفسانية على ما ذهب اليه المحققون وليس حيوانا هناك ولا ناطقا
وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية على ما تحررت افهام العلماء في كيفية تركيب
منها فاختلفوا على مذاهب اربعة وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا
لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور بوجود — موجود ذهنی
واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها
مذهبا والمختار عند الاكثرين هو الرابع وهو كون الصور لامر واحد غير ماخوذة
من متعدد الا ان المشهور عند الجمهور ان تلك الاجزاء اجزاء الماهية في الوجود العقلي
والى النفس اي المحل والعقل محل للجزء والجزئية واما المحقق المص فقد اختار
ما هو المختار عنده وخالف الجمهور في هذا المشهور مقررا انها اجزاء بحسب
نفس الامر وتركيبها اتحادي على ما سنفسر فنسبتها الى العقل ليس لكونه محلا لها بل
للتحليل لكونه فاعلا للتجزية والتفصيل والتحصيل على ما اشار اليه بقوله بل
بل الاجزاء العقلية اجزاء يقسم العقل
الشيء اليها مثلا يقسم الانسان من حيث يكون انسانا وهو في الخارج الى الحيوان
الناطق وهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا جزئين يحصل الانسان
من تركيبهما بل جزئين يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات
الجزئين حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد هو ذلك الشيء وذات كل
واحد منهما بعض من اكثر واحد امر واحد على حدة و
حصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل
وبعد تقسيم العقل اياه يختص ذوات الاجزاء
بصفة الجزئية ويكون ذلك الواحد متعلقا من التكثر والتعليق في الخارج التام

بعض بحسب اعتبار العقل وفعله والنفس والواحد منهما م

ضرباتم

واحد مركب من امرين تركيبا اتحاديا على ما سنطلع على تفصيله وتحصيله في الفصل
الخامس عشر هذا اشار اليه لتبيين الامر الاول ثم اراد ان يبين الامر الثاني فقال اعلم ثم ص
ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب الوجود بحسب نفس الامر فانهما هناك يوجدان معا
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة بعينه بل بحسب مقايسة
العقل فان العقل اذا قاس العلة ومعلولها الى الوجود يجد العلة
اقرب منه والمعلول ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه
وجد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا
فان العقل اذا قاس الشيء وذات جزئه التحليلي الى الوجود تحكم
بانه ما لم يوجد ذات الجزء لم يوجد الشيء مثلا يحكم بانه وجد ذات نصف
الفلك فوجد الفلك وان كان وجود النصف في ضمن وجود الفلك و
ليس امرا ورائه لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يقتضي امرين
متغايرين فيها فجاز ان يكون في نفس الامر واحدا والعقل يعتبر جزئه و
ينسبه مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء اقرب الى الوجود وكذلك يحكم بانه وجد
الحيوان فوجد الانسان وان كانا امرا واحدا في الخارج فان هذا الامر حيث
على ما هو المشهور عند الجمهور ولذلك عدّ هذا من خواص الذاتي كما هو المسطور ثم بعد
تبيين الامرين شرع في تنوير المراد ورد الايراد فقال اذا عرفت ذلك فلا خفاء
في ان سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب الى الوجود
والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة فوجد معلولها وهلم جرا ولا شك ان كل ما في
هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدا فلو كان للواجب بالذات اجزاء
عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه كما مر فيكون الواجب غير مبدا السلسلة فيكون
اقول هذا انما تنوير الجواب على ما قرره صاحب الكتاب وفيه ما فيه وكان الحق
بيانه على ما قررنا اليه اولا ومما ينبغي ان يعلم انه ليس لقائل ان يقول انه يلزم
على الحقيقة هذا التجويز كون العلة امرا بالقوة وهذا كما ترى ينبغي الا موضوعه تجويز

انه حيوان لجده العقل اقرب الى الوجود منه من حيث انه انسان ص

معلولا هف ص

كون المبداء

كون المبداء امرا تحليليا وايضا ما قرره يستلزم ان لا يكون الكل جسم علل غير متناهية
اجزاء التحليلية المقدارية وهل هذا الا التسلسل الممتنع الا ان يجيب عن الاول بان العلية
وان كانت مما هي عليه غير مستلزمة لكون العلة موجودا براسه على حدة الا ان العاقل
التي هي اخص منها تستلزم هذا الا ان يكون فالمبدا الاول الموجب كونه فاعلا يجب ان يكون
امرا بالفعل حقا فلا يكون تحليليا اصلا بل كان اصلا الكل اصل ويمكن ان يبين
ايضا بوجوه اخر اشباع كونه تحليليا بل جزء مطلقا ومن الناس ان الكثرة قد حصلت فالاجزاء
غير متكثرة بل الكل واحد فلم يكن علل مترتبة ومنشاء الاشكال اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل وقد اشير الى هذا الاعتقاد على انه ان قال احد بالفرق بين العلة والمتقدم
بالعلية فنقول كل علة متقدم بالعلية من غير عكس ولا يلزم الاطراد وجه التسمية في الافراد
سهل على من تدبر امر نحو ايها ما عرفه فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقته وبالجملة خلاصة
الكلام على ما تقتضيه القواعد التي قررنا قد سبق شانه ان الثاني من حكم العقل
من علامات الامكان فكل مؤثر ممكن وكل ممكن مفعول وكل مفعول له فاعل مؤثر
فكل مؤثر غيره فاعل مؤثر فيه وهو مستقل ولا يلزم ان يكون كل متقدم فاعلا او علة مستقلة
نعم المبدا الاول لكونه منتهى سلسلة الايجاد بالفعل فيكون واجبا جليلا متأخر عن كل قطعا
ولا يتقدم عليه شيء اصلا لا فعلا ولا عقلا فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولم يتصور
له غير ذلك شيء اصلا فلم يكن جنسا ولا شبيها ولا كما فهو الاحد الصمد الواحد الفرد
المجرد قبيل ويمكن الاستدلال بان الواجب ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب
هو الوجود المتاكد فجزئه التحليلي اما وجود متاكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه
واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات حيث بينا ان مصداق الواجب
هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المتاكد
لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي يلزم ان يكون له جزء آخر خارجيا
لما مر فيكون الواجب منقسما الى الاجزاء الخارجية هف بيان الملازمة ان
ذلك الجزء ان كان وجودا متاكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا

مكثرة لا

والوجود كلي لم يكن مؤثرا فاعلا مستقلا ولا ... والوجود هم

تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا
فيغاير الكل المقتضى فيكون اجزاء خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب
من الممكن فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس و
الفصل فيظهر امتناع انقسامه اليها لان الجنس امر مبهم انما يتحصل بالفصل
والجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى الفصل المحصل وبوجه آخر متصل
لا يجوز ان يكون احد الجزئين عين الوجود المتأكد او كلاهما عينه او لا شيء
منهما عينه فعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء ويكون الجزء الآخر خارجا
عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا
لاحتياجه الى الاجزاء التي ليست عين الوجود واقول فيه بحث فانه دليل ضعيف
سخيف لا يخفى ما فيه من وجوه المنع والتقدم والفساد والانحراف عن السداد
غريب لما لم يقبل الواجب بالذات التقسيم الى اجزاء القوام ولا موضوع له
وكانت المادة من تلك الاجزاء كان مجردا عن المادة ولواحقها غير مخلوطة بها
بخلاف الماديات فانها محفوفة بالغواشي الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة
فيها بحيث لا تحس الا معها فكان الماديات كالمستور بلباس الغواشي الغريبة المجرد
عن المادة عار عن اللباس قال المعلم الثاني في الفصوص واجب الوجود فلا يلبس له فهو
عراء [illegible] ولما كانت حواسنا محفوفة بالغواشي الغريبة المادية ولا تدرك الا ما هو
كذلك صار المجرد بسبب تجرده عن لباس الغواشي مما يبطن عن الحواس فيكون
ظهوره منشأ خفائه تحقيقه بل [illegible] من قولهم صفات الصفة والوصف مصدرا
وصفت الشيء وصفا [illegible] من الوعد وكان العدة والعظة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا
الوصف ما كان بالواصف كقولك زيد هو عالم والصفة ما قام بالموصوف كالعلم والعالم
وزعمت المعتزلة والاشاعرة ان الوصف [illegible] الوصف هو الكلام والصفة
هو المعنى القائم بذات الموصوف وحاصله ان قيام الوصف بالواصف
والصفة بالموصوف الواجب [illegible] المشهور من الحكماء ان صفات الواجب

بالذات

الوجود لا موضوع له ولا عوارض له ص

وصفه والهاء عوض ص

والصفة مترادفان و قال اهل السنة ص

٤٧

بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان
هناك ذاتا وصفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف
مغاير لصاحبه بل بمعنى ان ما يترتب على ذاته يترتب على ذات وصفة
مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل يحتاج الى صفة العلم التي
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه
الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات اقول
ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم بظاهره محمل صحيح فلا يحتاج الى ارتكاب
التمحل المذكور بيان ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على عرضي لا يقوم به في نفس الامر كالعالم
والمتحرك بالقياس اليه فانهما غير زيد في الخارج لصحة حملهما عليه بالمواطاة وزائدان
على ماهيته ولا خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر و
بالمعنى الثاني متحد معه فيها ولا في انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته عين ذاته على ان
صفاته من قبيل القسم الثاني المتحد بالموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة
فان قلت معنى القادر ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا
لم يكن القدرة صفة لا يكون قادرا بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له تعالى و
لقيام
كذلك الحال فيما شابه ذلك كالعالم والموجود قلت لا نسلم ان معنى القادر ما
قام به القدرة بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بتوانا وغيره مما قام به
القدرة ما خوذ من قول ارباب اللغة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به
وهو تعويل [illegible] فانهم [illegible] المشتقات ووجد واحدا في كثير منها حاصلة
بالذات التي يدل اطلاق المشتق [illegible] يطلق عليها ولم يعتبروا ما هو [illegible]
على ما هو الاعم كثير من الضوابط [illegible] على امتناع قيام عرض بمبادي

المشتقات كالوجود والوجوب على ما حقق في موضعه ثم ان العالم المذكور غير لازم
وان معناه ليس ما قام به المبدأ والا لكون معنى القادر ما قام به القدرة وكذا الحال في نظائرها
بل انما يقتضيه اللغة والحق عندنا ما حققه في الحكم المنصوريه وربما يرى في اركان
رياض الرضوان اشباع في تقريره ولا يناسب الا ثبت ما اثبته وليس فيه ما
المصنف وتحصيله وتلخيصه ان الصفات باسرها متحدة غير زايدة وزايدة غير
متحدة والمبدا الاول لا يتصف الا بالاول قال امير المؤمنين عليه الصلوة
والسلام الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعماؤه العادون
ولا يؤدي حقه المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن
الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل
ممدود فطر الخلايق بقدرته ونشر الرياح برحمته ووتد بالصخور ميدان
ارضه اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال
التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له
نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و
شهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه
ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار
اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام
فقد اخلى منه

الفصل الرابع في ان الواجب الوجود هل يمكن ان يكون له
صفة زايدة ام لا قد اختلف في ذلك فجوزه طايفة من المتكلمين وانكره طايفة اخرى
منهم والحكماء قيل ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي لا يتعدد فيه جهة اصلا
كما لو احتجوا على رايهم لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف
الواجب بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الواجب الفاعل الى
المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والامكان والوجوب متنافيان
لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد الاستدلال بانه

انا يرد

ان اريد ان الفاعل عند اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه يصير ورته فاعلا بالفعل
وجب وجود المفعول له فكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود المقبول فيه وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول في
لا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول في لا عدمه بلا فرق اقول
الفرق بين الصورتين ان الفاعل بمجرد استعداده لا يؤثر في امر لا يصير فاعلا له
بالفعل وانما يكون فاعلا اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول
الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشيء او لم يحصل الا ترى ان
الثوب الابيض قابل لساير الالوان فاذا نسب شيء الى شيء بما هو فاعل بالفعل كان
واجب الحصول معه واذا نسب الى ما هو قابله كان ممكن الحصول معه لجواز ان
لا يكون حاصلا فيه واذا كان امر غير ذي جهتين فاعلا وقابلا لامر واحد لزم
ان يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل له وبالامكان بواسطة
انه قابل له حتى نقول له انه بل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل بالفعل صح
وجب وجود المقبول فيه غير تام ثم قيل استدل الحكماء على مطلوبهم بان الاول
لو كان له صفة زايدة على ذاته قايمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى
موصوفها ومحتاجا الى علة لامكانها فهذه العلة لا يخلو اما ان يكون ذات المبدا
او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا
لها وهو محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب
انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لا نم لزوم كون الشيء الواحد من جميع
الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وانما يلزم لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو مم
ولو سلم فلا نم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وما استدلوا به
عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال بطريق البحث دون التحقيق عن بعض معللا لحجة
المبدا الاول ذاتا يستحيل له احتياج الواجب في صفته الى غيره ثم نمنع احتياجه في ذاته
او وجوده الى غيره مستحيل اقول هذا الجواب نظر لان المنع الكلي ينبني الجواب

٣٢

بنى الجواب عليها ساقط اما سقوط المنع الاول فلما عرفت
ان الاول تعالى بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء
معنوية ولا الى ماهية وعارض ولا بالجملة الى كثرة وما يكون
كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة واما سقوط المنع
الثاني فلما حققناه آنفا من ثبوت الثاني من الفاعلية
والقابلية لصفة واحدة بالنقل واما سقوط المنع الثالث ١٧ اوكد

فلانه لو كان علة صفة الاول بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجب له فيكون موجبا لها بواسطة ويكون نسبتها اليها بالوجوب لان الموجب الموجب للشيء موجب له ولما كان قابلا لها نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان كما مر صح لزوم الحكم

الفصل الخامس

هذا الفصل من علم الشرح في علمه تعالى الفصل
ينبغي ان نعين لكل طالب وفيه مقدمة وسبعة مطالب الاول انه تعالى عالم بذاته
الثاني انه عالم بسائر الموجودات الكليات منها والجزئيات لا يعزب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السموات الثالث كيفية علمه
بالموجودات المتكثرة الرابع بيان احاطة علمه بالامور المتغيرة
الخامس كيفية اشتماله على ما لا يتناهى السادس كيفية تعلقه بالجزئيات
السابع بيان وحدته مع كثرة المعلومات اما المقدمة فهي تعيين معنى
التعقل وفيه بيان ان كل مجرد عاقل ولنقدم المقدمة اعلم ان العلم
المساوق للادراك مطلقا ضروري له انواع اربعة الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل ثم ان النظر والافكار والتأمل والاعتبار يدل على
ثبوت حكمين احدهما ان القوة المدركة بأي مدرك ادركت جزئيا يمكن
ادراكها تعقلا بل احساسا وتخيلا او توهما وان لم يكن كذلك لكن ذلك
على ما نقرره مغيرة وقوله قد يكون اي المدرك مكتنفة بالغواشي المادية كالحواس
وح لا تقدر على التعقل وقد يكون مجردة عنها كالقوة العاقلة وح تقدر عليه
اشارة الى ان النسبة بالاكتناف علة لكنه ثانيهما ان الجزئي المادي بما
هو جزئي مادي لا يكون معقولا اصلا الا اذا جرده عما يجب التجريد عنه وهو
المادة صلح لذلك وصار معقولا والية اشار بقوله ان الامور المادية

بالتعقل

المكتنفة

المكتنفة بالغواشي المذكورة لا تصلح لان تعقل ما دام اذا جردها العقل عنها تصلح لذلك
فتكون الغواشي المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية ويحدس الحكماء من ذلك
بان ما يكون مجردا عن الغواشي لا يكون له مانع من العاقلية ولا من المعقولية
فيكون عاقلا لنفسه [illegible] وبالجملة يتحصل من المقدمة مقدمات
اولها ان كل مجرد عاقل بالقوة وثانيها ان كل مجرد معقول بالقوة وثالثها
ان حضور المعقول بالقوة عند العاقل بالقوة موجب خروجهما الى الفعل لا يذهب
عليك انه استنباط هذه المقدمات من المقدمة وان كان سهلا بعد المسامحة
الا ان اثباتها صعب جدا وتحقيق الكلام في المرام مما لا يحتمله المقام ومن اراد
شيئا من هذه فعليه بمطالعة اللوامع الشرقية الفتها وسميتها بالحكمة المنصورية
المطلب الاول في ان الواجب تعالى عالم بذاته واليه اشار بقوله ولما كان
الواجب بالذات مجردا عنها لبرائته عن المادة ولواحقها كان عالما بذاته
وعلمه بذاته نفس ذاته لانه علم حضوري ... واحد من
الموجودات الخارجية والذهنية على الوجه الذي ... لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات والارض بيان اللزوم ... كل
ما عداه منها اما بغير وسط او بوسط ... العلة بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ثم اورد على هذا ... ان اريد ان العلم بالعلة ... يوجب العلم بالمعلول
... او لا دليل ... وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انها مبداء
وعلة يوجب العلم بالمعلول ... لا ان العلم بها سببا للمعلول من حيث
ان العلم بالمعلول بالضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضاف ... فلا يكون علة
وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه موجب يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له
فلا نسلم انه يمنع كون الواجب

بذاته عالم

~~قال فاذا ابدا من حيث انه موجب وعلة للكل لان المبدأ ...~~

لا يخفى ان هذا المطلب انما يظهر من المقدمات المتقدمة في المقدمة والفصل ... قوله
بجوده الى العلم وفي الواجب والكل وجه وتوجيه وفي قوله هذا ... فقلنا لها
قيل ان الحكماء لما رأوا ان التعلق بين المدرك والمعقول الصرف صح ... ادرك
امورا لا وجود لها في الخارج كالموهومات والمتخيلات حكموا بان العلم هو الصورة
الحاصلة في القوة المدركة وفي الاذهان وجد ... ولكن الصورة لا تتعلق
بالمادة التي تتعلق بها فانه لو فرض عدم تلك المادة كان الادراك بحاله
فحكموا بان الادراك التجرد عن المادة التي ... بان التجرد حتى ان المبصرات
بالذات انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ثم وجد ... التجرد
مختلف ... الى ... التعقل ... من طرف المدرك فوجدوا ان ما يدرك بالآلات
الجزئية المكتنفة بالغواشي المادية وهي الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة
الخارجية واما ما يدركه النفس من دون الآلة فهو كلي فحصل ان مدار العاقلية و
المعقولية على التجرد واقول فيه بحث اما اولا فلان ... الاول
بمجرد ما ذكره كانه وهم وكيف فانه لا يفيد ... لجواز كونه مثلا ...
بذاتها غير حالة في محل وثانيا انه لا يتم ... الا ابطال هذا الاحتمال بل
احتمالات اخر وقيد في موضعه على ما حقق في موضعه واما ثالثا فلان
ما ذكره من المقدمات بعد الاغماض والاعراض عن مفاسده لا يستلزم مطلوبه
وهو كون التجرد مدار العاقلية والمعقولية لم لا يجوز ان يكون في ... خصوصية
هذه المجردات معدات او ... لحصولها مع كونها مختصة بها ...
لها او لازمة لها ولكن غير شامل لكل مجرد واما ثالثا ورابعا فلا يخفى
المطلب الثاني انه عالم بسائر الموجودات والمشهور في بيان هذا المقصد
جمهور الحكماء انه علة لغيره وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
واستدلوا على ذلك بوجوه الاول انه ... العلة التامة ... ان ...

نمرانا

منشأ انها ... انها علة لذلك المعلول فانه وان انها اذا كانت ... الا بعين ما علم
فمتى علمت وجب ان تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب
ان تعلم ذلك المعلول لان العلم بالاضافة شيء الى شيء يقتضي العلم بكل من المضافين فاذن
يجب ان يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول هذا هو الدليل المشهور على ما قرر و
حرره الامام في المباحث وسائر كتبه الثاني لما كان ... العلة وجب ان
يكون العلم به لازما ... لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود
الخارجي ... بين العلة والمعلول ... وجب ان لا يكون ... العلم بها
واسطة الثالث ان ... العلة ... فينبغي ان علمها على
ما هي عليه وهو يستلزم المعلول فعند ... العلم ... والا لم يحصل
العلم بها على ما هي عليه ولم يكن علمها على ما هي ... فهذه هي الوجوه
التي اوردها المتأخرون من الحكماء ولا يخفى ان في كل من تلك الوجوه ...
موجود فصلناها في موضعه واما الذي ورد في ... المورد من ...
الحكماء ... الاشارة الى الدعوى من غير تعرض الى دليلها ...
الى ضعف تلك الادلة اعرض عنها المحقق ... وتعرض لتحرير الدعوى و
تقريرها على وجه تم ... وصحح معناها وتضح مرادها بوجه ...
عليها ... فقال ... علمه بذاته ... بكل واحد واحد من
الموجودات الخارجية ... على الوجه الذي ... بحيث لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ...
علمه بالكليات ... الدعوى ... وتضح مرادها بما ...
في الجواب ... بيان اللزوم اما ... اللزوم ... موجدة
لكل واحد منها اما بغير وسط او بوسط ... والعلم بالمعلول ... يوجب
العلم بالمعلول واما الذي ... في هذا المسلك ... اللزوم ...
ان العلم بالعلة ... يوجب العلم بالمعلول

علمه ح

علمه ح

بالعلة ح

ان اريد ان العلم بالعلة مطلقا يوجب
العلم بالمعلول ممنوع او
لا دليل ... و
ان اريد ح

فذلك لا نسلم بطلانه لان العلية من الصفات الاضافية المتاخرة في الوجود عن الطرفين
وهي معلولة للمعلول فان العلم بكونه سببا للمعلول موقوف على العلم بالمعلول لا من حيث
انه معلول فانه بهذا الوجه مع العلة بل بوجه آخر ضرورة توقف معرفة الاضافة
على معرفة المضاف توضيحه على ما في الشفاء ان ذات كل من المضافين علة بحسب
الوجود بوصف الاضافة فهو وصف لها فالعلة متاخرة في تصور ذات
المعلول معلول له فيجب ان يكون علة له ضرورة وجوب تقدم الموجب على
الموجب ولما اراد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ او علة وموجب للمعلول
يستلزم العلم بالمعلول حتى وان لم يكن موجبا له فكونها كذلك عين قولهم
العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول بمعنى الاستلزام ليدل المعنى الى معرفة العلم بانه علة مستلزمة
لمعرفة المعلول فلا يلزم ان يكون الواجب عالما بذاته من حيث انه موجب وعلة للمعلول
فان المبدأية والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم لا يجوز انه
لا بد ليتعلق بذلك الامر المخصوص حتى يلزم ان يكون عالما بغيره هكذا حرر السؤال ان
المراد بالعلم بالعلة في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اما مفهوم انه علة حتى يلزم
كون ذات العلة ملحوظة معلومة بهذا الوجه وملاحظة ذات العلة بوجه ما
اي وجه كان وعلى التقديرين المراد بالايجاب اما معناه المتبادر الى الخاص
او الاستلزام العام فالحكم التفصيلية على الاول كاذب باطل وعلى الثاني ان كان
صادقا غير نافع وعلى الثالث والرابع ان المراد بالعلم بالعلة العلم بها من الجهة
التي بها صارت مبدأ او علة موجبا للمعلول وبالايجاب معناه المتبادر
الظاهر وذلك حقيقة اختاره المحقق الثالث من الشقوق الذين ردد بينهما
اولا واختار الاول من التخصيص وبهذا الجواب ما تفرد به ولذلك
قال اقول وذلك الايراد غير وارد لانا نختار ان المراد هو العلم بالعلة
من حيث انها هي موجبة اي الجهة التي بها يصدر عنها المعلول يوجب العلم
بالمعلول فكما ان العلية تلك الجهة صارت علة موجبة كذلك العلم بها موجب

تلك الجهة

٤٧

تلك الجهة موجبة للعلم بها به قال المعلم الثاني في الفصوص كل ما عرف سببه من حيث
انه موجب فقد عرف انتهى كلامه ثم انه قدس سره اراد ان يحقق ويقرر ما تورد
به السند على لزوم الايجاب فقال وتحقيق ذلك انا ان تعين المعلول من قبل
العلة او لو لم يتعين بها لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا بلا مرجح بل ترجحا وذلك
ان المعلول لا يوجد ولا يصدر الا مخصوصا متخصصا بخصوصية اما
علته او غيره والشق الثاني باطل فتعين الاول وبه يثبت المطلوب وفيه بحث لانا لا نسلم
انه لو لم يتعين المعلول بالعلة لزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك لو لزم ان لو
لم يكن شيء منهما معينا للآخر ولم لا يجوز ان لا يكون تعين المعلول من قبل المعلول اي تعين العلة ص
بان يتعين كل معلول اي علة اي بنوعه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول
احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي نسبة الوجود والعدم اليه
اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا ما لا مرجحا مخصوصا على ان المعلول ما لم يوجد
المعلول في مرتبة الوجود لم يتشخص فكيف يتعين بما هو متقدم عليه تعينا مرجحا على التعين وجوده على وجوده مثله
توضيحه انه لو لم يكن شيء من الطرفين معينا للآخر لم يكن لزوم الترجيح المذكور ظاهرا
ضرورة ان المعين المانع من الترجيح لا يكون امرا خارجا اذ كل ما فرض مخصصا معينا
لاحدهما يكون داخلا في العلة بالمعنى المراد للترجيح المذكور اما العلة بان تعين المعلول
او المعلول بان تعين العلة فان شانهما لا يعين لغيره ضرورة والثاني اعني كون
المعلول معينا للعلة باطل فتعين الاول وبذلك ثبت المقدمة الممنوعة على انه
لو حمل الجواب على ما هو ظاهر ابطالا للسند وقال المنع ان كان مستندا
بهذا السند فجوابه بذا الى ورفع المنع المستند بهذا السند وان لم يكن كان
مكابرة ومنعا مجردا غير مسموع ولا يستحق الجواب لكان ايضا موجها
بدا ان ورود السؤال المصدر بلا بطال المنع فيقال كان قال الشارح لو لم نسلم انه
لو لم يتعين المعلول بالعلة لزم ما ذكرتم وانما لزم لو لم يكن شيء منهما معينا للآخر
ولم لا يجوز ان يكون لا في انه يمكن توجيه السؤال بوجه آخر ثم انه حكم ببطلان

الثاني وجهين الاول ما اشار اليه اولا وهو جواب جدلي مبني على الامر المشهور
هو ان الامكان اي الامكان لا يستدعي الا امرا محتاجا ما وانما كان جدليا لما يتوجه
عليه من منع جدلي مستند بامكان معلول خاص مستند على العلة خاصة ولعله
لهذا او لغيره اعتبار وجعله كالاجنبي ما المتن بهذا الجواب اشار الى ما حرر في
الوجه الثاني وهو ان المعلول متأخر والمتأخر لا يعتبر في المتقدم وجعله علاوة
منبها على ان الاول وان كان اضعف برهانا فهو اقوى جدلا لما فيه من
الامر المسلم المشهور والعمق وان اشبه بالسؤال الجدلي وبالجملة لما تبين
بطلان ان الكل يعتبر ان يكون النظر من العلة فان يقتضي العلة امر ما مبهمية
كذا وصفته كذا لكذا فيتعين العلم الموصوف بهذه الصفات بحيث
لا يشاركه غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيقصد الامر
الموصوف عينها والمراد بحيثية اي باقتضائه لذلك الامر المخصوص و
لا شك ان معرفة المقتضي لامر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر بهذا
هذا انما افاده تنبيها على ما قصده وليس يستنكر ان يختلج في وهم طالب ان الكلام
في الكلام الاخير فان اللزوم بين المقتضي والمقتضى يحتمل ان لا يكون بينا
معروف المقتضي ونشوه دون المقتضى فان الاقتضاء او اللزوم به
بحسب الخارج لا يستلزم انتقال الذهن من احدهما الى الآخر و
بالجملة ان اراد ان معرفة المقتضي بحسب لوازم التي جعلتها انه يقتضي
لكذا استلزم لمعرفة المقتضى فهب انه كذلك لكنه لا يستلزم يلزم
ذلك ما هو المدعى لجواز ان لا يكون المقتضي معلوما بهذا الوجه مثلا غاية
ما لزم ما يمكن فيه ان يكون المبدأ لكونه مجردا عالما بنفسه واما كونه
عالما بانه لازم بحسب الخارج وان لم يكن بلازم ما بينا له فممنوع وان اراد
ان معرفة المقتضي بمجرد ذاته لا مطلقا يستلزم لذلك فمسلم وانما يستلزم
ذلك معرفة لوازمه البينة وكون المعلول او اقتضائه لا لازما بينا له ممنوع

فمن اختلج

فمن اختلج في وهمه فليعلم انه مبني على ما سيقرره مما كرر به في كتب
من ان العلة بنفسها علة بالمعلول بناء على ما حققه من ان حقيقة العلم بالشيء هو الامر
المعرف المميز اياه عما عداه وتوضيح على ما سيشير اليه ان حقيقة العلم بكل
شيء انما هي امر مرتبط متعلق به موجب لتميزه في نفس الامر عن غيره تميزا به
يتخصص ولا يحتمل غيره ولما كانت الصورة العقلية موجبا للتميز في الصورة
بهذا الوجه بسبب انطباقها عليه كان علما به لا بخصوصية اخرى فكل ما كان
موجبا لهذا النحو من التميز بين الشيء كان علما بذلك الشيء والمساواة في الماهية غير لازم
ولذلك لم يكن الصورة العقلية متحدة نوعا مع الاعيان الخارجية بل اللازم
انما هو التخصيص في التميز والتعين فكلما كان ذلك اكمل كان العلم اتم وقد
اوضح ان العلة كذلك لا يقال فعلى هذا لا يصح ان يقال العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ومعنى ان يقال العلة هي العلم بالمعلول الا ما سبق العلم يطلق
تارة على الشعور والاخرى على الامر الذي هو مبدأ له والحكم بالاستلزام
ظاهر باعتبار المعنى الاول على انه يلزم ما اوضحناه ان يكون العلة بنفسها
هي العلم بالمعلول فالعلم بالعلة هي العلم بالعلم بالمعلول ويصح ان يقال العلم
بالعلم بالمعلول يستلزم العلم بالمعلول مع ان العلة ليس مجرد العلم بالمعلول
بل العلم بالمعلول فيها وفيها امر اخر فالعلم بالمعلول منطو في العلم بالعلة
فاعرف هذا وتفطن بحقيقة الانطواء وبهذا انصح وتضح الاستلزام
بل الاستلزام متحقق فمثل هذا المقام والمقصد ان عرف العلة التامة
الموجبة المقتضية فقد عرف المعلول ولما كان الواجب تعالى مقتضيا

ما بذه
سني المارب
ن عالم
لمستفيق
ط الشبهه
صدور
الا فاضل
اكابر
تراوح
عتبه
فاضل
اعلم
الممكن

بمجرد كونه مبدأ له وامتيازه وعلى فرض حضوره كيف انتزع ذلك المذكور مباينا
من ان حضوره اما في الذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور
على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد
جدا اذ الصورة غير مباينة للمعلول او شبح له او مثال له وليس العلة مثالا للمعلول و
لا مثالها محاكيا له اقول ان المباينة التي بينهما لا يوجب ان لا يكون حضور
العلة موجبا لانكشاف المعلول فان الصورة العلمية ايضا مباينة موجبة للانكشاف
قوله فلا يكون حضورها حضوره ان اريد حضوره بانيه وبعينه [illegible] فمسلم
وان اريد حضوره بذاته لكنه غير لازم بل اللازم هو الحضور بالنوع [illegible]
الاول وهو المستلزم للشعور به فانه ما لم يحضر الشيء بانيه وبعينه وما لم
يكون عالما به عند المدرك لم يكن معلوما مشعورا به ثم جريان النزاع [illegible]
التي تمنوع ولزوم مساواة الصورة العلمية للاعيان الخارجية غير مسلمة
ثم لا نسلم ان العلة لا تكون معلولا بل منشأ الحكاية وعلتها وهو المعتبر و
التميز متحقق مع العلة كما انه متحقق مع الصورة فلا يبعد في كون العلة محاكيا بمعنى كونها
علة وموجبا للشعور كالصورة وامتناع مشاركة الصورة والعلة في [illegible]
بل العلم بانه تميز المعلوم وهو اما صورة محاكية له واما علة معينة اما موجدة
[illegible] وتنطبق ثم تحقيق والذي تشبه ان يكون مذهب الحكماء هو انه واجب
عين العلم التام بذاته كما انه عين الوجود القائم بذاته وهو عالم بذاته وعلم بمعلولاته
اجمالا كما سبق التصريح من نقل كلام محقق قال ان الصورة المحسوسة لو كانت
بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم
اجمالي بمعلولاته باعتبار اخر والحكمة الاولى على الحيثية الثانية علمه بذاته من حيث
انه علة بذاته علم تعلقه بغيره وكما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ العلم التفصيلي
كذلك ذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية الخارجية [illegible] المدارك
العقلانية والانسانية وغيرها فالمعلومات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون

قيل فيه نظر اذ من البين ان الواجب ليس من هذا المفهوم المشتمل على النسبة المستلزمة
لتعقل الطرفين بل انما يصح ذلك ايرادا بقوله انه المقتضي البحث ان علمه بغيره [illegible]
لا لامر معارضة مثل حضور غايته او غيره ونحو لا يظهر ان العلم بمعلولها ان افتقاره
اياه بذاته لا يستلزم ان لا يكون تعقله بمعلوله لجواز ان لا يكون المعلول لازما
بينا للعلة حتى يلزم من تعقلها تعقله وما يجلس المدعي غير مبين واقول ان هذا
[illegible] لكل ناظر وقد بين الدعوى فيما مضى آنفا وتحصيل الدعوى وتلخيص
البيان ان الكلام المصنف مبني على ما تحدس به وقرره من ان العلة بنفسها هي
العلم بالمعلول فانه يدعي ان العلم بالشيء هو الامر المتميز المميز له في اصل كلامه
ان العلة الموجبة لانه متميز ومميز للمعلول وكل متميز علم بالتميز فالعلة علم بمعلولها
اما الصغرى فلما قرره من انه يكفي [illegible] ان العلة [illegible] المعلول
واما الكبرى فبعد جعله [illegible] ونبه عليه تنبيهات تغنيه عن [illegible]
قيل لما كان العلة مباينة للمعلول [illegible] الوقوف فلا يكون
حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به

فهناك شيء يجب ذلك الحضور فان الصورة العقلية والعلم الاجمالي واحدة
مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي
هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدا اشتقاق الموجود وينسب
اليه جميع الموجودات كما سبق واقول في الذي قرره مجرد دعوى
بلا بينة ولو سلم انه لتجرده علم بذاته فلا نسلم انه علم بغيره فانه يحتاج الى
بيان وانه عاد الى ما ذكره واعتمد من الايرادات وبالجملة ليس بمجرد ما ذكره
محمد ولا شبهة في كونه علما بمعلولاته فهذا العلم التام بذاته علم بذاته باعتبار
وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار غير متميز ولا متبين وهذا في الاول اول المسئلة و
لا يلزم من كونه وجودا للكل ان يكون علما بالكل ولا من كونه وجودا ان يكون
علما وبالجملة صاحب القبيل يجل شانه وعلو كعبه ومكانه بما اتى به في بيان الدعوى
الا انه عادل عن اخرى ما اعتمد فيها وهي بواد ولفق شيء وجمع المقدمات التي قررها
مموهة متعددة لا تطول بتفصيلها ثم قيل وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى
عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى المحمول كالقادر والعالم والمريد وهي عين ذاته الصحيح
الحمل مشترك بين الواجب تعالى وغيره والقول في ذلك الاشتراك اعتبار وهو لم
تميز تميز ما به الاشتراك عما به الامتياز نعرف امتياز الواجب وانه تعالى شانه
لا صفات غير موجبة لكثرة الذات بخلاف الممكن فتامل وما قيل من ان حصول
المعلول للعلة اكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة
القابل بالامكان ولما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق
لا ان يكون الشيء علما يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج
وان كان للعلة فالوجود العلمي لا يرتبط بالعلة الا بحسب الوجود ولا يلزم ان
في الارتباط مصحح لعلم القابل ان يقول به الا بتقابل نسبة السواد الى الجسم
بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشا الاتصاف فلا
تكون الثانية منشا الاتصاف اولى في هذا احتمال لا يتقول به عاقل لو العلم بالشيء

نفس

كانت ص

ر

ستفي نسبة حضوره فلا بعد في تحقق نسبة اقوى وان كان اوكد من تلك النسبة عليك
ان ذلك يقتضي ان لا يكون ثمة اي والمعلول بسبب العلم بعدم العلم به فيرد على
ان يكون ثمة اي وبعض المعلولات غير علم به كما صرح به الشيخ في التعليقات واقول
ان صاحب القبيل ما فهم ما نقله وتصدى للرد والشيخ وتوضيح ذلك ان المحقق الطوسي
في شرح الاشارات حيث اراد تبيين كيفية احاطة علمه تعالى بالممكنات شبهه بمرايا
الصور قال ما معناه ان صور الكائنات منطبعة في العقل الاول الذي هو
المعلول الاول معلومة له بمنافاة سائر الاشياء وهي مع علومها ومعلوماته
حاضرة عند المبدا الاول غير غائبة عنه فالمبدا الاول الواجب تعالى شانه عالم
به وبالصور المنطبعة فيه على حضوره لا حصوليا لحضور المعلوم لديه وعدم غيبته
عنه كما انا نشاهد الامور الحاضرة الغير الغائبة معاينة لا ينطبع في ذاته صورة
ولا حاجة الى انطباع جديد ملخص كلامه ومحصل مرامه وبعد هذا الاخذ ايراد
هذا القائل المورد والمانع ودفع منعه وليس في كلام المحقق ما يجب منعه ولترد
تفصيلا

المطلب الثالث كيفية علمه بالموجودات

المغايرة المتغايرة هذا من مطارح الاذكياء وهو من الاشكالات التي اعيت
العقلاء وحارت قلوب العلماء فيه حتى ولهذا ما ترى في كلام الحكماء ما يفي
بحله حتى ان الامام وغيره من الاعلام نسب كلام الشيخ وسائر الحكماء في هذا الكتاب
الى التسكك والاضطراب وانا بتوفيق الله تعالى مثبت كنهه بهذا بثمانية
اوجه كلها وجيهة صحيحة منقحة فان الحق انه تعالى محيط بالكل علما وقدرة
موجود شيء لا يكاد يخفي الا ان الذي يستحق ان يوجد احاطة العلم ثانيها بوجوه
احاطة القدرة ارجعه على ما حققتها وقررتها بلوامع النورية في الحكمة المخصوصة
ثم الذي يفهم من كلام الشيخ وسائر الحكماء وجه تاسع هو ان يكون نسبة المعلولات
لصورها الى نفسه كنسبة لوازم التعليمات اليها وفيه ما فيه والمصنف قرر ذلك
بوجه ما شرحا حاصله ان العلة التامة بعينها هي العلم بالمعلول وتوضيحه موقوف على

ر
توضيحه

مقدمة حدسية قدسية يحدس بها بمقدمة قدسية هي ان العلم بالشيء اما نفس ذاته
او لازم المعين المميز له عن جميع مغايراته ولمثل هذا العلاقة صارت الصورة
الذهنية علما بالامور الخارجية وهذا الحكم حدسي قدسي غير مستنبط من قياس
فنحن بل بتجريد الجزئيات وملاحظة وجوه الارتباطات بين العلوم والمعلومات
او حسب التحدس بها على ما لا يخفى كما ان النفس بتنبيه العلائق المادية عن
المعقولية اوجب التحدس بان كل مجرد معقول وعاقل كما مر وبعد تقرر ذلك
المقدمة نقول ان كل علة تامة هي بعض المعلول ومميزه كل مميزه وكل
مميز لشيء فهو علم بمعلوله اما الصغرى فبتحقق مبين واما الكبرى فلما قررناه
آنفا ولكن ما لوحنا اليه مجملا اشار مفصلا .

المطلب الرابع في بيان كيفية علمه بالامور المتغيرة بالمتغيرات وخلاصة ما قرره
قدس سره في هذا المطلب ان العلم انما يتغير اذا كان زمانيا واما اذا لم يكن زمانيا
فلا يتغير اصلا وعلمه تعالى منزه عنه اوليس عنده تعالى صباح ولا مساء ثم انظر الكلام
وحسن التنوير والالزام في صورة سؤال الجواب حقيقة في المطلب الثالث وحاصل
انه علمه بما هو مغايرة لا يغايره او ان الجاهل بالمغايرة زيادة الصفات … ثم
التغير فقال فان قلت الى قوله بغير … حاصل السؤال ان
بعض معلوماته متغير قطعا فالعلم بذلك المعلوم ان كان متغيرا لحسب تغيره
ليلزم … لزم التغير … وان لم يكن متغيرا لم يكن مطابقا
واجاب … عنه جوابا حسنا وخلاصة الجواب منع الملازمة والتنبيه على
صدقه … في المعلول … المطلب الخامس في كيفية احاطة

علمه

٤١

علمه بالامتناهي وادار وذلك ايضا في صورة سؤال وجواب مربوط بما قبله (متعلق ص)
فانه لا بد حسب … ان قوله المترتب الى غير النهاية فشخصا شخصا بغير نهاية يشعر
بتسليم بحقيق النقص بوجه ما ولذلك قال الامام هذه احاطة سيدة علمهم … اثبات
الصانع والذي عول عليه ابو علي في كتاب الشفاء عن المراتب ههنا كالبنوة
لا بالفعل غير نافع بل ضار لهم اذ يلزم منهم كون واجب الوجود بالقوة من بعض
الوجوه هذا تمام كلام الامام في المقام والذي … ان هذا
تقسيم من جانب المعلول وهو غير ممنوع … والمص قدس سره حيث اراد
ان يشير الى ما هو الصواب عنده في الجواب قال فان قلت لا شك انه (الله)
الى شخصا شخصا بغير نهاية وتنقيح جوابه ان قوله لكن علمه بها حاصل سلسلة
موجودة مرتبة ممنوع وانما اللازم تعلق علمه بالسلسلة شاملا لجميعها
جواب هذا النقض بوجه سيتغنى ومنه المنع مع السند من اللذين اشرنا اليهما
انفا فقال قلت .

المطلب السادس في بيان كيفية تعلق علمه بالجزئيات وفي هذا المقام خلاف
بين ارباب الكلام والحكماء وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى
عالم بالحوادث الجزئية على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن
موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده ولا يلزم … التغير الوجوب علم العلم بالمتغيرات
حسب … بعضهم جوز انه التغير في صفاته … بعضها فقال
القائلون بالاضافات … الاضافات جائز كالخالقية … بالاضافة
الى كل شخص … ان يكون … محلا للحوادث … التغير في صفاته
وكل التغير اصلا وقال … العلم بوجوده حين يوجد … الكليات
الواجبة واما الحكماء فالظاهرون من المتقدمين … انه تعالى عالم بالجزئيات

على الوجوه الكلية ومنهم من قال بل علمنا الوجوه الجزئية المتغيرة ان اعماجريان الدليل
فيها توجيها والمص قدس سره اشار الى ما عنده من هذا الوجه بوجه مرتبط بما تقدم
مشيطا للطالب وتشبيها للطالب فقال لا يجاب كل قول سوى هذا الجواب
السؤال والحق في الجواب ما صححه الحكماء المتصوفة ويستفاد من كلام الشيخ الرئيس
ابو نصر وابو علي وجه آخر من الجواب وقد قرر المحقق الطوسي وجها في التجريد و
المص قدس سره قرر الصواب عنده من الجواب فقال لانا نقول

المطلب السابع بيان وحدة العلم مع كثرة المعلومات والمص اورد الكلام
في هذا المرام ايضا بطريق السؤال والجواب كما هو دابه فقال ان قلت قوله
بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها المتغيرة والمجامعة المتقابلة امر واحد هو عينه
قلت لا نم ان العلم مطلقا يتعدد بتعدد المعلوم وانما يكون كذلك في العلوم الانفعالية
التي هي العلم المعلول لا العلة والدليل الذي ذكر لا يدل الا عليه

الفصل السادس

في قدرته قال المحقق الطوسي لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور
بها فضلا عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء
وقد يصدر عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده اليها وصحة
صدورها عنه عن قصده اليه فربما يصح صدور فعل عنه
ولا يقصد صدوره بالقصد الى الا ان يصح صدوره عنه فصحة الصدور [illegible]
الا ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما يكون بالقصد الذي هو الارادة اوالداعي
ايضا واحد في القسم الاول فيقصر عنه ويكون باعتبار الصدور عنه معلولا و
باعتبار الصدور عنه معلولا والتي هي باعتبارها صدرت التي القدرة التي
باعتبارها صدرت بالعلم وقد عرفت ان الصفات المطلوبات مبدءه

هو المسمى بالقدرة ويسمى القوة في الصدور صح

القادر نخ

والجهة صح

هنوز

حصول الاشياء او غيرها عنده فيكون فاعلا ولا شك ان مبدا الصدور والايثار
عنه ايضا فيكون قدرة فيكون العلم والقدرة هناك متحدين بالذات مختلفين
بالاعتبار وفي الممكنات مختلفان بالذات واما من القادر وهو الموجد و
المؤثر فرقا وهو ان القادر لا يطلق على المؤثر الا عند كونه بحيث يصح صدور
الاثر عنه والموجد والمؤثر يطلق عليه عند كونه بحيث يجب عنه صدور الاثر وان
الايجاد وان لوحظ مع اعتبار العلم والارادة فالاول ان يوصف بالقدرة فانها
الاولى وعندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب قال بعض الحكماء الحق الذي
بها يتحقق القدرة بها القادرية انما هو الفاعلية اما بالقوة واما بالفعل وعلم الفاعل
بفاعليته والفاعل العالم بفاعليته منه علمه بما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته بنفس ذاته
كالاربعة والعقول الفعالة او غيرها مما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغاير الذاته
وعارضا لها بسبب خارج كالانسان وسائر الحيوانات والقسم الاول
قادر بذاته لا بانضمام الامور المعتبرة في القدرة بنفس ذاته والقسم الثاني قادر بغيره
ولا يخفى ان القادر بذاته اتم قدرة لا يمتنع عليه مقابل القدرة وهو العجز بخلاف
القادر بغيره فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل بالفعل وعلمه بذلك بنفس ذات الفاعل
قال بعض الحكماء الحق التي بها يتحقق القدرة والقادرية انما هو الفاعلية اما بالقوة
او بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته والفاعل العالم بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه
بفاعليته بنفس ذاته كالاربعة والعقول الفعالة او غيرها مما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغاير
لذاته وعارضا لها بسبب خارج كالانسان وسائر الحيوانات والقسم الاول قادر
بذاته لا بانضمام الامور المعتبرة في القدرة بنفس ذاته والقسم الثاني قادر بغيره و
لا يخفى ان القادر بذاته اتم قدرة لا يمتنع عليه مقابل القدرة وهو العجز بخلاف القادر بغيره
وقال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية وتغاير الطبيعة والمزاج لمغايرة
المقارنة في التابع وصحح الفعل والنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء وتقدم
على الفعل بموجب الاول انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال
الكفر والثاني بديهيا بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال

الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة لزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من
العدم الى الوجود وكونها مع الفعل لازمه ان يستغني عنها لان حال
صدور الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم
الى الوجود وتنافي اللازمات لازم للتنافي بين الملزومات فالقدرة
لا تكون مع الفعل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال
بايقاع الايمان في ثاني الحال فان تمسك بان استمر الكفر في ثاني الحال فلا
قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم ان يكون المكلف به
مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا
على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك
التحصيل حتى جاز ان يستمر التكليف حال القدرة اقول فيه بحث اما
اولا فلان التكليف الذي ارتكبه المجيب مخصوص بمن آمن بعد الكفر او
كفر بعد الايمان فانه لما امر صدق عليه انه قادر على الايمان
على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان يكون القدرة حال الفعل
لا قبله واما الكافر الذي لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان
بل القدرة عبارة عن كون الحي بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره
بالقصد ولما كان ملاحظته بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه
تعالى نسب الممكنات اليه من حيث صحة صدورها عنه كان له بهذا الاعتبار ارادة
فلا تغاير بين القدرة والارادة كما لا تغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم وبين الذات
اعتبار فهو من حيث صحة الصدور عنه قادر ومن حيث تخصيص الصدور منه

بالفعل

بالفعل مريد اقول فيه بحث اما اولا فلانا نعلم بديهة ان العلم معنى معلوم لكل احد
يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش وكذا القدرة معنى يعبر عنه بتوانا بودن وتوانستن
وكذا الارادة معنى آخر يعبر عنه بخواستن وبديهي ان هذه المعاني متغايرة واما
ثانيا فلان قوله كان علمه قدرة ممنوع فانه غير بين ولا مبين واللازم مما ذكره وغاية
ما لزم مما قرره ان يكون علمه مستلزما للقدرة ولا يلزم ان علمه نفس صحة الصدور
واما ثالثا فلان قوله كان له بهذا الاعتبار ارادة ايضا غير بين ولا مبين وغاية
ما لزم لو سلم هو الاستلزام لا الاتحاد واما رابعا فلان قوله فلا تغاير بينهما
وبين العلم بل بين العلم وبين الذات اعتبار محل بحث وتقريره على ما قرره ينقل
الى ان العلم والقدرة والارادة بالمعنى المتعارف بل الى ما هو افحش منه
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والاولى ان يستعظم من يتلك الايرادات
لا يرد على كلام المصنف ولا شيء منها على شيء مما نقل عن الحكماء والمتكلمين وخلاصة
الكلام في المرام انه تعالى قادر على مقدوراته بمعنى انه يتمكن من فعلها وتركها
واختيار فعلها وتركها ولا يلزم من ذلك ولا مما نقله وسلم ان يكون القدرة
نفس العلم بل غاية ما لزم منه ان يكون موافقا لما هو العالم ومن اتقن ما تقرر
وتقدم في الفصول السابقة يتفطن بما اشرنا اليه انفا وتحقق عنده المراد و
تبين لديه عدم ورود الايراد الفصل السابع في الارادة قال المحقق
الطوسي في شرحه للعلم الارادة في الحيوان وغيره هو شوق الى حصول
المراد وداع يدعو الى تحصيله اولا بتخيل او بما يستقل من ملايمته ولما كان
من اسباب العقل والرشد ان يصدر ما نعلم بانه هو اشرف مما يصدر
الفعل عنه بغير ارادة وتشوق في كل ما يوجده فالارادة فيه اخص من
العلم ومرتبة علمه لا انه كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد و
المتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة
او محدثة بها تخصيص احد المعلومين ومنهم من قال انه علم خاص في وجود

بكرم

اختيار ح

ما يتوهم

وكان ما يصدر منه الفعل بالارادة اشرف م

المخلوقات عن المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انما
العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل هذا كلامه ورجح المعتزلة الداعي اعتقاد
النفع سواء كان يقينا او ظنا يعني قالوا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني
الفعل وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده
وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وقال الارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا
اذا حدث فينا ميل ورد بان ما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على
تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما
في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا الرد مردود
اذ قد استدل على ان اعتقاد النفع في شيء غير ارادته بانا كثيرا في الصور
نعتقد نفعا في شيء ولا نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم مما
ذكره الراد ان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غاية ما لزم من ذلك ان يحصل
بعض الافعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فليتأمل فيه وكلامه
يدل على ان الشوق الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل امر تابع لادراكه
والمحقق المذكور صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة الحيوان شوق كذا جزم
في التجريد بانها نوع من العلم وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد
بدون اعتقاد النفع وميل يعقبه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان
يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في
الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما بنفع يعتقده فيه ولا ميل يعقبه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة
فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل
لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يوجد المرجح لم يتوقف ويتفكر حتى يفترسه السبع
والمعتزلة ادعوا الضرورة بانه مع استواء عنده الطريقين لا يرجح احدهما
على الاخر باختياره الا لمرجح مخصص يسلك الطريق فما دام الاستواء لا يتصور الترجيح

اصلا

اصلا والتساوي من جميع الوجوه في الصورة المفروضة محال ولا يلزم من فرض التساوي
وقوعه قالوا واذا تساوى الطريقان في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي — فرض صح
على يساره لان القوة من اليمين اكثر والحركة بها ادفع الى الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور
يدور على عقبه والجواب منع الضرورة اولا والجواب بتنظير فيها ثانيا وكما ان — والمعارضة بالضرورة ثالثا صح
الضرورة التي ادعاها الاشاعرة هي ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب
المرجح ولا اختيار احد الطريقين لشعوره بمرجح هذا الطريق والضرورة التي ادعاها
المعتزلة هي ما هو الظاهر انه ما لم يترجح احد الطريقين بمرجح يتحقق في نفس الامر يمتنع ان
يسلكه الهارب ولا شك انه لو لم يترجح احدهما على الاخر في نفس الامر بمرجح وتساويا
بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة الهارب فيهما ومع ذلك يتحرك الى احدهما دون الاخر
يلزم تحقق الخاص بدون العام وذلك مستلزم لترجح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح قال بعض المحققين لا يستحق كلام يقول بصدور الفعل من القادر من غير
مرجح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجح غير العلم بالترجيح وانما يحتاج الى
المرجح لا الى العلم به فما كان الضرورتان متطابقتان للواقع لكن لا تعارض بينهما
لجواز ان لا يلزم شعور الهارب بمرجح احد الطرفين ويلزم وجوده في نفس الامر فعلم
ان ما ادعى المعتزلة ضرورة لزوم شعور الهارب بمرجح احدهما على الاخر والاشاعرة
ضرورة جواز سلوك احد الطريقين مع انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان
متعارضتين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة في الصورة المذكورة بدون
اعتقاد النفع فان المراد بالنجاة التي [illegible] الاشاعرة انما يخطر ببال الهارب نفس
ان تصور النجاة كما [illegible] بل ان يصدق ان [illegible] الهرب نجاته وهو
اعتقاد النفع في الصورة [illegible] المذكورة [illegible] استدل على مغايرتها للشهوة
كما هي [illegible] فان النفس [illegible] الامور الملتذة بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف
الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل تتعلق باللذات وان ذكرت متعلقة بنفسها

ما بذه
سی المارب
ق ممالم
طمسهن
يط الشبه
بصدور
الافاضل
اكابر
تراويح
عتبه
فاضل
اعلم
المحقق

كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي يعني اريد ان اشتهي
وان الانسان قد يريد شرب الماء البشع ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام الذي لا يريده
اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الاخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم
من وجه بحسب الوجود واقول لا خفاء في انك تقدر ان تقصد بعض الاشياء وان
لا تقصد وعندي ان الارادة هي هذا القصد المعتد ورد الاشتهاء ميل
طبيعي غير معتد ولذلك يعاقب المكلف بارادة المعاصي عند بعض
ولا يعاقب باشتهائها اتفاقا قال
~~[illegible]~~
قيل فسر المتكلمون الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقد تطلق في الحيوان
شوق متأكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان
الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة
اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ان اكلها يجر الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه
كالادوية البشعة النافعة التي يريد الانسان تناولها لما فيها من النفع
وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي طبيعي و
قيل لذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها
وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد
النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة و
الاولون اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد اقول في كون
القصد والارادة من مبادي الافعال الاختيارية نظرا ولو كان كذلك لاحتاج
الى قصد اخر وقيل والحق بان بعض القصد اختياري دون البعض بحكم لا يساعد به
الوجدان بل الظاهر انه عقيب الشوق يتحقق الاجماع بالضرورة ومبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية فيصدر عن الحيوان
بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق
ويتأكد فيتبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور تترتب بالضرورة والاختيار

في الحيوان

في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة
عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون
تناول الاطعمة البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا
عنه من غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها
صادرة عنه من غير ارادة لانتفاء الميل الشهواني الذي سماه الميل الجبلي
في الاول وانتفاء الاختيار في الثاني وان نوقش في الثاني فلا محيص عن
الاول وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا خمسة فان قلت
فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بغير ارادة ان يضطر الانسان او
غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر
عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس لسابقة استحقاق
وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن
ذلك علوا كبيرا اقول فيه بحث اما اولا فلانا نمنع جعل القصد من الافعال
الاختيارية مادة الكلام وبهذا يسقط نظره وينهدم وتبطل قوله
لو كان كذلك لاحتاج الى قصد اخر فان القصد قد يحصل من غير قصد اخر بل بالطبع من غير التعمد
والقصد وحكم بالتحكم تحكم ظاهر فان الوجدان شاهد بان القصد الى الشيء وارادته
قد يكون بمجرد اشتهاء الطبع وقد يكون بالتعمد والقصد الاختياري بملاحظة المنافع
واما ثانيا فلان قوله فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل من غير اختيار ان اراد
به الكلية فهو ممنوع لان اعتقاد النفع يتصور ان يحصل بالقصد الاختياري بعد ملاحظة
المنافع والنفع ابدا بالدليل وان اراد الجزئية فغير نافع وكذا قوله ومبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية بحكم وجزئيته غير نافع
بل الحق ان الشوق قد يكون اختياريا منبعثا عن امور عقلية بملاحظة
مصالح ومنافع يقينية او ظنية غير طبيعية وقد يكون اضطراريا ناشيا عن
مجرد اشتهاء الطبع واما ما ذكر فلان الاجماع هو الاذعان وتصميم العزم

والعزم هو القصد والارادة الغير المصمم فان الارادة في اول الامر لا تكون
مصممة ثم تصير بعد ذلك بالعقل واشتهاء الطبع مصمما والارادة الغير المصمم تسمى
عزما وشوقا وربما يحصل الشوق بارادة منبعثة عن اشتهاء الطبع فللشوق
معنيان الاول الارادة الغير المصمم مطلقا والثاني الارادة الطبيعية الخالية
عن القصد وتجدد العقل وكذا الارادة ربما يطلق على الارادة الغير المصمم
وربما يطلق على المصمم البالغ حد الاجماع ولا يكن على احد من الاذكياء انه بعد ما تمهد لنا
يظهر حل جل مشكلات الآيات واشتباهاته بل كلها وان ما ربعا تقول لان الجواب الذي
اشار اليه اولا ثلث غير تام لم يبين الجواب وانه غير صواب هو خطابه بذكر اهل
التذكر والوعظ وهو في نظرنا نظر المناظر سفسطة بل قرمطة الفصل
الثامن في حيوته حيوة الحي ان صفة تقتضي الحس والحركة وانما تستند لوازمها مغايرتها
لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والاقتران لهما التعقل كما في المسيحي
غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم
الحس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنه الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثر الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير
باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض آثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض اقول لا شبهة على المتدرب
في الصناعة ان القوة انما تعرف بآثارها لا بذواتها فان ثبت ان اثر
قوة الحيوة غير اثر قوة الحس وغير اثر قوة التغذية كانا قوتين سواء كان
الذات واحدة ويصدر عنها اثران لشرط مثلا او كثيرة قال بعض الحكماء
الحكمة المعتبرة في كون الشيء حيا والكيفية التي بها ولاجلها يصدق الحكم على الشيء

بانه حي

قرمطة حروف و سطور را
نزدیک بهم نوشتن
کنز

مانه هي ان يكون الشيء مدركا فعالا ولانه لو لم يكن عالما وفاعلا لكل شيء بل لبعض
الاشياء وان لم يكن عالما وفاعلا بالذات بل بوسائط قوى وآلات وغيرها واذا
كانت الجهة المعتبرة في كون الحي حيا ما ذكرناه فيستحيل ان يكون غير عالم وفاعل
فاعل تعالى ولان عالميته الاول الحق وفاعليته لم يعادل شيء آخر في معنى الحيوة و
حقيقته بل كل حيوة غير حياته مثل اثر الشيء ورسمه وقال بعض المحققين المستقل
اثبات حيوته تعالى ان العقلاء حقيقته تعم بالطرفان الاشرف من طرفي النقيض
ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما
وصفوه بالحيوة لانها وصفها شرف من الموت الذي يقابلها وانهم ما قال في علم
اهل بيت النبوة عليهم السلم كل تميز عالما وقادرا الا انه وهب العلم والعلماء و
القدرة للقادرين فكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم والباري واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم
ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكون
كان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به كما احسب والى الله المفزع
الفصل التاسع في سمعه وبصره قد علم بالضرورة من ملة نبينا محمد صلى
الله عليه وآله وسلم ان الباري تعالى سميع بصير والتواتر والحديث مملوة به بحيث
لا يمكن تأويله ولا انكاره وانعقد الاجماع على فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو
حق سائر الضروريات الدينية فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع
غير العلم بالمسموع والبصر غير العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان
زائدتان على العلم ولما وقفت الحواس العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات
قالوا احتياجنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وكماله تعالى لم اكتفى عن
القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بالآلة واورد عليهم انه يلزم
تعدد القدماء اقول لا شك ان السماع والابصار نحوان مخصوصان

من العلم بالمعنى الاعم وان خصصنا بما هو بانكشاف معلوم بوجه جزئي
مخصوص بهما وان جعل لهذا النحو من العلم كان سميعا بصيرا او ان
السمع والبصر ما يتصف به الشي بالسماع والابصار وقد ثبت ان
الباري تعالى عالم بجميع الاشياء على جميع الوجوه بذاته فلا حاجة له يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته
فيكون له هذا النحو من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي
على ان هذا النحو من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا
كان له هذا النحو من العلم الذي يحصل بهما السماع والابصار
كان لا محالة سميعا بصيرا او دائما من حيث انه ما يتصف
به الباري بالسماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر و
على هذا يصدق عليه السمع والبصر كالعلم بنفس الذات
باعتبار صح

قلت قد تعاضدت الادلة السمعية على انه سميع بصير واختلف في انهما راجعان
الى العلم فيكون السمع عبارة عن العلم بالمسموعات والبصر عن العلم بالمبصرات او هما
صفتان زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول وسائر
المتكلمين الى الثاني والقول بظاهر النصوص من كونهما صفتين زائدتين من معارض للعلم
الا انه يرى ان الله تعالى عالم بالمدركات والمسموعات والمبصرات والمحسوسات ولم يثبت
بانه صفة وبقائها وكان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم

سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتها بخصوصها كما لم يتعرض لخصوص ادراك
سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو ارجع الصفات الواردة في
النصوص بعضها الى بعض لساغ مثل في الصفات الاخر كالقدرة والارادة
والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة
والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا والباري تعالى مدرك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك
الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الامرين اكثر بالرجوع
الى العلم الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك
سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة
اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعه الى العلم
وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على الحكم بان السمع [illegible]
وطريقة المحافظة على ظواهر النصوص اقوى [illegible] انه ايراد
غير وارد والفصل العاشر في كلامه تواتر عن الانبياء عليهم الصلوة
والسلام انه متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على
اخبار الله بصدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ومنهم من استدل على
ذلك بانه حي وكل حي يصح منه التكلم وهو ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصافه بضده والكلام
وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة
على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره وبعيد ان
يكون المخلوق اكمل من الخالق انتهى كلامه وفساده الكلام مما لا يخفى
على ذوي الافهام [illegible] لا خلاف لارباب الملل [illegible] في
كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه

فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة
بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه
مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فزبور او توراة والاختلاف في
العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة
قال صاحب المواقف الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالالفاظ وهو الكلام
حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارة اذ تختلف العبارات
بالازمنة والامكنة ولا يختلف الكلام النفسي الذي هو معنى قائم
بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات باختلاف الدلالات وغير المتغير
غير المتغير والكلام النفسي غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه وغير الارادة اذ قد يأمر بما لا يريده وبالجملة اثبت الاشاعرة
صفة مغايرة للعلم والارادة وسموه كلاما نفسيا وقد تكلفوا الاثبات
ادلة كلها مدخولة كما ترى ولذلك قال المنهي هذا سائر الفرق ذهبوا الى انه لا
معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة
والكلام النفسي غير معقول ثم قال الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع تواليها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من
كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات
الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر
الكتاب نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد
والغلاف ازليان بل عن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم
حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ثم
ولما رأت الكرامية ان بعض هذه الامور [illegible] مكابرة وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم

بذاته تعالى وان قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا بالذات فهو محدث بقوله كن
لكن لا بالقدرة والمعتزلة لما تفطنوا الآثار المنتظم من الحروف وانه حادث
والحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام
في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من
ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب
ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف
لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من
الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من
غير جنس الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتابتها
ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وفي
كل لسان ومع ذلك فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص
بانتقاصها ولا يبطل ببطلانها وبالجملة اضطرب كلام اهل الكلام
في كلامه تعالى لان المشكل الامر عليهم وحيرهم وذلك لان هاهنا قياسين
متعارضين ينتج احدهما قدم كلامه تعالى وهو ان كلامه
صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما ينتج حدوثه وهو ان
كلام الله مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة
قالوا ان كلامه حروف واصوات تقوم بذاته وانه قديم
وقد بالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان

فضلا عن المصحف فهو لكونه صحيح القياس كالاول وضعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وخالفوا
انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته
فقد قالوا الصحيح القياس الثاني وقد جعلوا كبرى القياس الاول والمعتزلة
قالوا الكلام اصله اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان الاخيران
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبريل والنبي عم وفي
كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما
ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس
الاول والاشاعرة قالوا كلام الله تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني
هذا ما ذكره المص قدس سره هاهنا اشرنا اولا الى التفصيل واجمالا خلاصة الكلام في
المقام ان المعتزلة ضعفت كون الكلام من صفات الله تعالى والكرامية كون كل
صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة وهو عائد حقيقة الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
وان القرآن هو هذا او هذا المؤلف من الحروف الذي هو الكلام اللفظي [ولا نزاع للاشاعرة في حدوث الاصوات والحروف حم]
ولا للمعتزلة في الكلام قدم النفسي لو ثبت والمعتزلة تمسكوا على ان القرآن
هو هذا دون ذلك بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعلم ايضا
[ثري حم] اجماع السلف واكثر الخلف على ان ما نحن بما جئنا منها في كلامنا فلا نقل عنها الى ذلك ونشهد بصحته بالنص والاجماع

وخواص

من خواص القرآن انا نصدق بما هو المؤلف الحادث لا القديم
وتلك الخواص كثيرة اشار المص منها الى ثمانية منها الاول كونه مقروا
لقوله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله كتاب انزلناه اليك مبارك الثاني كونه عربيا لقوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا الثالث كونه معجزا على النبي صلعم شهادة النص في
تلك الآية وامثالها فان الاية المذكورة لاثبات الخاصة الثانية نص في ثبوت
الثالثة ولها نظائر شتى وامثال لا يكاد يحصى الرابعة كونه مسموعا لقوله تعالى [بالآذان حم]
حتى يسمع كلام الله الخامسة كونه مكتوبا في المصاحف للاجماع ثم انهم
اوردوا على هذا الوجه شيئا واجابوا عنه بشيء وانا لم نر شيئا منهما شيئا
وبما اشار المص اليهما بقوله فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصورة
والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال
[اجماعا حم] متوقرا بالتحدي لكونه معجزا السادسة كونه منفصلا الى سور وآيات لقوله
كتاب احكمت آياته ثم فصلت السابعة كونه قابلا للنسخ وهو من آيات
الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه الثامنة كونه مرادا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لو كان معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون
فهو كلام وهو شيء كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء لها
انتهى كلامهم وتمسكهم بما مر من الوجوه فيه زيادة قوة ومتانة والاقلهم مسكات
عديدة ضعيفة معقوله وغير معقوله مقدوحة وانه قد سمع ما تقرع من تلك
كلامهم حسبما نظموه اعرض عن كثير مما ترى لما فيه من التطويل والاشارة الى ما عادته
فقال اقول فيه اي فيما تمسكوا به في الوجوه المذكورة بحث اجابوا عن الاول بان المراد
على اثبات الخاصة الخامسة انه مكتوب بالنظر فان قولهم اللفظ في المكتوب
هو اللفظ حكم على ما وجد والاثبات متعذر لتتميم التوجيه اذ لا يلزم كون الكتابة

تصوير اللفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش النون على الكاغد
مثلا تصوير للنون بالنقش وهي في القرآن المنقوش ليس في مقابل نقشه المشعر
به فلذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به بعضه لا نفسه
ونقشه لا نفسه ثم انه قد ترك اعرض عن سائر وجوه التطرق كلامهم بالادلة و
سائر ما يتعلق بها من الحق والمتبع فقال واجاب الاشاعرة عنها اي عن الشبهة
اوردها المعتزلة للاثبات مطلبهم بانه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى
على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي وهو
مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات وهو قديم وعلى اللفظ المسموع
وهو هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث والاطلاق
بين اللفظين عليه ليس بمجرد انه ذلك كلام الله تعالى القديم
اعني الكلام النفسي حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق
بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا افقيل هما
اسمان لذلك المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه
حتى ان ما تقرؤه كل احد سواه يلسانه يكون مثله لا نفسه
وقيل هما اسمان لهذا المؤلف بل هو هذا المؤلف بغير اعتبار خصوصية المحل و
الثاني هو الاصح وذلك لانه اي كل من الكلام والقرآن اسم لكل اي لمؤلف لا من حيث
تعين المحل كما يا هو مؤلف بهذا النوع من التاليف فيكون واحدا بالنوع و
يكون ما يقرؤه كل احد من اي قارئ كان نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر و
كتاب بالنسبة الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه

فهذا تمام كلام الاشاعرة في الكلام ولا تخفى على اولي الالباب والابصار من ارباب
الانظار ان مواضع النظر فيه كثيرة شتى وتداخل الكلام فيه عديدة لا يكاد
يحصى الا انه بحثا ايراده ليعرض عنها ولنشتغل بتحقيق الحق واما والله الموفق
حيث قال المؤلف في الجواب نظرا اما اولا فلان المعتزلة انما ادعوا الظاهر على
ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه
والاشاعرة ما قد صاروا لو انهم علم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان
القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور فذكر في معرض
الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا
المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري
فيه القياسان المذكوران ~~بل هذا النظم~~ بل
لا يمكن بان في هذا النظم المخصوص والاشكال فان الدليل الذي اقامت المعتزلة ان
شيء منها على انه لا يجوز ان يكون للقرآن معنى آخر وظاهر انه لو تحقق له معنى آخر كان
كلام الاشاعرة ظاهر ثم قولكم ومن البين ان القياسين المتعارضين جاريان فيه
محل تامل فان من مقدمات احد القياسين ان القرآن صفة له وذلك انما اذا
كان المراد اللفظ فكيف يجريان فيه القياس فعليك بتوجيه النظر بوجه لا يتوجه
عليه هذا واما ثانيا فلان الاظهر والمتقدم لهذا العقد هو انا قد اشرنا فيما مضى الى ان
النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان ما هو القرآن هل هو المعنى القائم بالنفس او
النظم المؤلف الحادث اللفظي وظاهر ان النزاع بينهما في اللفظي فلابد ان يكون
بعض ذلك الشائع في خواص متروك مسلم عند كل النفسي بصير الاجماع لفظيا
فمن تلك الخواص ان النص دل على ثبوته وانه ما كتب الله في الاذان والايمان
وبعد تقدم هذا القول تفسير المعنى اه ذكر ونوضحه وتنقيحه اذ بها صدد

كلام المعتزلة ان القرآن المتنازع فيه الثابت بالنص الذي يجب الايمان به موصوف
بهذه الصفات المعدودة وكل متصف بهذه الصفات لفظ فالقرآن المتنازع
فيه لفظ وايضا ثبت بالضرورة من الدين ان المتنازع الواجب الاعتقاد منظوم
مؤلف مفتتح بالتحميد مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا لفظا فالقرآن
المتنازع فيه لفظ وفي الجواب انه لا ينبغي في جواب هذا الحوز اطلاق القرآن على
المعنى النفسي بطريق الاشتراك اللفظي بل الجواب الصواب انما هو القدح
في ادلتهم التي اقاموا على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ وانكار الضرورة
التي ادعوها في ذلك وبعد تسليم ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف المتنازع فيه
وهو موصوف بما ذكر لا ينفع صحة الاطلاق بالاشتراك اللفظي على معنى آخر فانه
هذا فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ثم ان تطبيق عبارة المتن على ما حررناه
مما لا يخفى وهو ظاهر على ارباب النهى ومما ينبغي ان ينبه له ان كلام المصنف
لا يدل على ان الاشتراك اللفظي ذكره الاشاعرة الا انه يمكن ان يضم اليه مقدمات
اخرى بها الجواب برأسه وان الاشتراك لا دخل له في الجواب اصلا
بل مع اوهامه انما الجواب لا يتم بمجرد هذا المعنى الذي ذكروه وجعلوه تمام
الجواب وذلك ظاهر ما اوضحناه فتنبه له واعرفه وانما ثبت ان مدلول الكلام
اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وليست صورا او نحوها كما ذهب اليه
الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني وفي الاعيان الموجودات كالسماء
والارض وغيرهما من الاعيان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لتعلقها بذاته ثم ولا لتعلقها بها بوجه وجبه وتوجيه
هذا النظر ان جواب الاشاعرة انما يكون صحيحا لو كان الكلام النفسي الذي عنوه
معنى لا يصح ان يكون لهم بناء على اصولهم انه لا يكون موجودا ولا محصلا الا ان
مسميات الاسامي التي يسمونها كلاما نفسيا ان كانت موجودة فلا يخلو اما ان
تكون موجودة في الاذهان او في الاعيان موجودة الحصار الموجود فيهما فعلى

للاول

٥١

الاول يلزم ثبوت ما تقرر بطلانه عندهم وعلى الثاني يلزم ان يكون اعيانا موجودات
حادثة جواهر او اعراضا قائمة بذاته تعالى فان مسميات هذه الاسامي تجب الوجود
العيني ليست الا هذه الاعيان الحادثة وفي هذا توضيح الكلام في هذا المقام ان
الاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي وزعموا انه هو ما يدل عليه الكلام اللفظي وهو غير
القدرة والارادة والعلم والاعتقاد وسائر الصفات وزعموا ان الله تعالى
موصوف بهذا من الكلام النفسي قديم واحد هو بعينه امر ونهي وخبر واستخبار و
نداء وتعجب وقسم الى غير ذلك والمعتزلة انكروا هذا المعنى وحكموا ببطلانه بديهيا قالوا
ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار هو موصوف بهذه
الصفات المتضادة مما يحكم بفساده بديهة العقل وكلام المحقق الطوسي في تجريده
قال ولا يعقل غير هذا في معنى الكلام اشارة الى هذا او بالجملة المنكرون للكلام
النفسي يريدون ان بيان ابطاله على دعوى الضرورة او الاعتراض على بعض
المقدمات التي تذكرها الاشاعرة لبيان مغايرته لسائر الصفات والكلام
كما ترى وقد المصنف اشار في النظر الثاني الى ~~الجملة الكلام النفسي~~
~~النفسي...~~ هو بطلان الكلام النفسي
الذي اثبتوه بوجه بدل ما خرج عن مقدمات مسلمة عندهم وتقريره ان الكلام
النفسي الذي اثبته الاشاعرة انما هو مسمى الاسم ومدلول اللفظ على ما اعترفوا به
لكنه لا يصح ان يكون مدلول اللفظ ومسمى الاسم موجودا في ذاته تعالى بناء
على اصولهم المقررة المسلمة عندهم لانه لو كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون موجودا
بالوجود الذهني او بالوجود العيني ضرورة وظاهر ان الوجود الذهني منكر عند
... مسميات الاسامي ومدلولات الالفاظ والكلام ... بالاتفاق ...
... في ذلك ... يكون ...
صاحب المواقف ... الكلام النفسي ... محمد الشهرستاني
في كتابه الملل ... ان ... المعنى ... ومدلول اللفظ و

انحصار الموجود فيهما فالاول باطل
عندهم ...

اخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم كل اصحابه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة و
كعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله حقيقة وكعدم التعارض في التحدي
بكلام الله الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته القديم نعم
واعترض عليه بانه ان اراد ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته يلزم
ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما نقرؤه كل واحد
منا هو الكلام المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام وان كان اسما لنوع
نسخ القائم بذاته يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه
عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف
كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بانا نلتزم الاشتراك الموضوع النوع
وذلك الفرد الذي يصح ولا يخفى حدوثه انتهى واقول لا يخفى ان كل من الاعتراض و
الجواب ضعيف لانا نختار كون كلامه اسما للنوع ولا نسلم ان يكون اطلاقه
على الشخص مجازا والحق ان اطلاق اسماء الانواع على الاشخاص حقيقة
كما حقق في موضعه وقوله بخصوصه ان اراد به انه يلزم ان يكون
اطلاقه على ذلك الشخص من حيث انه شخص مخصوص مجازا فهذا مسلم
لكنه غير باطل اللازم فيصح نفيه عنه حقيقة ثم اذا لم يصح نفي النوع عن الشخص
المخصوص من حيث انه شخص مخصوص حادث وان اراد به انه يلزم ان يكون

الطلاقه

اطلاقه على ذلك الشخص المخصوص مطلقا مجازا او انه اي لكن الخصوصية من حيث
انه خصوصيه معتبرة في الاطلاق فاللزوم مسلم ثم الاشتراك اللفظي في الجواب
تكلف وله مفاسد ظاهرة نعم يرد على قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا الى اخره وجوه من الايراد وبالجملة الكلام على
هذا التقدير مبني على ان الكلام غير مشترك لفظا والمخصوص الى هو معنى المعنى
الثاني كان او لفظا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة
محفوظ في الصدور وكان الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت
في المصحف هو الحروف في المصحف هو النقش والمكتوب هو اللفظ
والقراءة ان كان تذكر الشيء بلفظ فالمقروء هو المعنى وان كان تذكر اللفظ فهو
اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ هو الحادث والقديم بناء على ان اللفظ
بعد واحد في المحال كلها ولا تعدد بحسب تباين الاعتبار في الحروف والهيآت
دون تباين الموضوعات وهو الكلام في كل من المكتوب والمقروء والمحفوظ
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الآلات فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرنا
وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته
هذا تمام كلام صاحب المواقف في الكلام وقد ورد عليه ان من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة
قائمة بذاته بل هو دال على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام واوجد النقوش الدالة عليه
في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا يصح ان يتوهم
كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف في اللفظ دون الملفوظ كلام

انه فرع كلام البشر ايضا اذا اعتقد انه ليس في كلام القديم

خارج عن طور العقل وهذا ذلك الا ممثل ان مصور ... يكون
الا انه مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها متقدم على بعض
ويمكن رد هذا الايراد بوجوه منها ان المراد باللفظ هو اللفظ القائم بذاته
وما تلفظ اللفظ القائم بنا عبرنا باللفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث
كالشبح المصدر به يكون علامة وان لا في الاعتبار لكن القول بتقدم الملفوظ
مع حدوث اللفظ تناقض وهذا الشيخ يندفع ما اورد على قوله يجب حملها على
حدوثه لكاهر انه لا يحمل بعيد جدا لان الادلة الا على الحدوث انما دل
على حدوث ... لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لا بالاشياء القرآن ...
منها ليس بوان لكنه اشكال ما صرح به في المواقف والشرف بعد ان اللفظ
اللفظي بدون المخاطب سفه ثم قال قد شرح والقول قد حقق في موضعه
ان الحروف هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء والهواء
المتحرك حركة مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون لا محالة
قائما بالهواء ... وهي التي ان الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال انه قائم به قائم
بالمتكلم بواسطة تلك ... ان نسبة الكلام الى المتكلم ليس بقيامه به بل لمبدأ فيه
بان المتكلم يقدر الحروف ويميز بعضها عن بعض وذلك التقدير والتمييز كما
يكون بالمخارج يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء الحروف
كيف لا وقد سبق ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه وقد يعبر الى
ان المكتوب ملفوظ كما نقلناه فكما ان بعض حروف الكلام يميزها بالمخارج
متكلم بها كذلك ... الخط انه ... الجمهور ... الامام ...
فانه كما يقال لمميز الحروف بالمخارج انه قال كذا كذلك يقال لمميزها بنقوش
الكتابة ... تعالى انه قال كذا الا ترى الى قولهم ثلث الاشارات كذا
وفي الشفاء كذا وكذا او ... ان ذلك اكثر من ان ... وايضا كان التكلم والقول
اعم من التنوع ... بدليل ... ثم كتب القرآن الى اللوح المحفوظ كان متكلما

القرآن ...

الشيخ ص

فصح انه قائل بان القرآن المجيد من غير احتياج الى التمحلات المذكورة كما ان من
كتب احكاما يقال انه متكلم بهذه الاحكام وقائل بها فان قلت فالقرآن على
ما ذكرت عبارة عن كتابته في اللوح المحفوظ وكتابته لا تخلو من ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم ان يكون كلام الله تعالى محلا
للحوادث قلت نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء اذ مرجع كتابة القرآن على
اللوح المحفوظ الى علمه بصور حروفه وكلماته وكيفية تركيب بعضها مع بعض وتميز بعضها عن
بعض على ما هي عليه في الوجود كما اشار اليه المحقق الطوسي في الفصوص بقوله علمه
الاول بذاته لا ينفك عن علمه الثاني عن ذاته اذ لا كثرة لكن لا كثرة في ذاته وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ... كما يحكي العلم في اللوح هذا كلامه واما حصول العلم بالاشياء
على الوجه الذي عليه في الوجود من غير انحصار الاسباب كيف يتعلق على الوجود وما كان
علمه بالاشياء بعلمه بذاته نفس ذاته كما عرفت في فصل العلم لا يلزم تعدد القدماء
وتعدد من وجه كثرة علمه بالاشياء لعارض اليه واعلم ان هذا الذي ذكرناه
هو جريان ان يحمل اللوح على عالم علمه وهو عالم الامر عالم الخلق ويحمل حمله ان
اخر على لوح الافلاك في عالم الخلق حيث ... الله تعالى منه الدرجات
والكواكب ... ما هما وانطباق بعضها مع بعض بحيث
يدل على نقش الاشياء وتميزها فهذا هو الحق ...
وما يحله ما هي عليها في الوجود ... الله تعالى لقراءته
وما كتب على لوح الفلك يقرأه منه لكن بالعلم يدرك
لكن بالتحقيق ... تصوير الاشياء ... وتنقيشها في اللوح
محل ذلك التصوير والتنقيش ... على سبيل التقرير والتحليل فيكون القلم
واللوح نشأت مختلفة ومراتب متعددة ... العلم الاول الكليات جزئيا

الذي هو عالم الاوتار وعالم ...

في منازل اخرى ينصعد في مواضعها ثم يهبط الى منازل خلقه فيها بل مبداها
في عالم الافلاك وذلك بحركات الكواكب من الثوابت والسيارات و
موافقاتها الدرجات وامتزاجها بالاتصالات لا على انها علل واسباب
للحادثات بل على انها علامات وامارات وفي بعض اشعاره تنبيه على
حيث قال بالفارسية اي انكه ترا است حال گردون مشكل
كويم رمزي اگر نباشي غافل تاريخ حوادث است اوضاع فلك
در دوره وجود في شريك كامل فتبين لنا في هذا المقام كلام يتضمن تمهيد مقدمة
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم التي في
ذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات
التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب
موجه الى مخاطب مقدر واشارة عن العالم الظاهر فان كلام غيره معلوم له تعالى و
ليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن حذو حذوهم
مثل صاحب المواقف من كون كلامه الاصوات والحروف او ما يشتمل به
الاصوات والحروف والمنع ولا ما هو المشهور عند الاشعري من ان الكلام
المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل
الصادق وكما كان علمه تعالى محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا
مشتملا اقسام الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشائيات وكلما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب
المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد

الورود

الشعار بهذا هو

واهلها

٥٤

الحروف على ان من انشأ الكلام ما كتابة يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله
وكلامه كما يقال ان فلانا قال كذا او كذا او قال ابو حنيفة كذا او انما ينسب اليهم هذه
الاقوال بانهم كتبوه ثم لا يجوز ان يكون كلام الله عن هذا القبيل كما يقول المعتزلة
فيكون نسبته الى الله بسبب ان كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك
او الرسول قلت اما اولا فلانا نعلم بالضرورة على تاليف الكلمات في النفس يسمى
متكلما ونسبة القول اليه اكثر شأنا من الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه
النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر
هذا المنقوش على غير الانسان واما ثانيا فلانا بالنصوص السمعية والآية على اثبات
صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات
كالعلم والقدرة والارادة والقول بان ما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام
صفة اخرى بل راجعا الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر
من غير ضرورة مستنكر على انه لا يكفي في الدلالة على نفي الكلام النفسي لو نفوه لانهم
القدح في كونه متكلما بالمعنى اللغوي كما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي ثم ما ذكرنا
من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل اعرف كلامه ليس شيئا وليس فيه شيء كما عن الخلل

الفصل الحادي عشر في القضاء والقدر اللفظي القضاء والقدر معان
كثيرة فيها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام وغيرها التبيين
والاعلام والقضاء عند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى
يكون على احسن النظام واجمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ
فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر
عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
وعند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر
قدرة ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واوصافها و
احوالها واما المعتزلة فهم ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية

ولم اورد المصنف ولكن يعلم انه ليس مقصده الى الكلام الالفاظ والحروف التي هي كلامه

الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم والذي حققه المصنف هو الطف
واحسن من الكل وقد اشار اليه بقوله وما يحث عنه ملائم لقوله ثم الامر انه
قدرها من العابرين الى ان علمنا بذلك فوا اختياره عبارة العلامة علائه الطيبة الكي
فتنطق بها نحو تعلق ارادة البارى تعالى القضاء هو الازل لما سيكون من الاشياء — على حقيقته ص
على وجوه معينة مخصوصة فتنتظم على ما هي عليه الاشياء في الوجود والقدر
حصول الاشياء في الكون على ما في النفس الذى استصعبه الاعلام في المرام هو القدر — القضاء ص
في الافعال الاختيارية وما تقتضيه الكلام في المقام ما اورده السيد الجرجاني
في بعض تعليقاته حيث قال اعلم ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية من العجائب
ومن الغوامض التى تحير فيها الافهام واضطرب فيه آراء الانام فذهب جماعة
الى ان الله سبحانه وتعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال
وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم
وزعموا انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية وعلى هذا
يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد
والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد
القبائح التى هى انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم من
هو اتخاذ الشركاء لله تعالى عن ذلك وحقيقة لا شبهة في انه اشنع من جعل الاصنام
شفعاء عند الله تعالى وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه و
ان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع في السلطنة وذهب طائفة
الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى المتعالى عن الشريك الذي هو خلق جواد لا يجاد يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه تعالى صدور كلها
عنه تعالى والاسباب التى ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر يحسب

اسبابا حقيقية لا له مدخل لها في وجودها لكنه تعالى جرت عادته بان يوجد تلك الاسباب
اولا ثم يوجد المسببات عقيبها فكل من الاسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء
وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس لها عن شوائب النقصان بالحاجة
الى الغير في امر آخر وذهب المحققون الى ان الاشياء في قبولها الوجود متفاوتة
فبعض منها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر آخر كالعرض الذي لا يمكن ان
يوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات
بحسب قابليتها المتفاوتة فبعضها صادر عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب
لها مدخل في وجود تلك البعض لا لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية
وكيف يتوهم النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادر
عنه ايضا فانه تعالى غير محتاج في الايجاد شئ من الاشياء الى ما ليس صادرا عنه وقالوا
لا ريبة في وجود موجود هو الكل وجودا خيرا كثيرا من الامكان ولا في ان صدور
الممكنات عنه على احسن النظام والحسن الانتظام فالصادر اما خير محض
كالملائكة واما ما يكون الخير فيه غالبا مع الشر فخلو الخيرات واخل في قدرة الله
تعالى مما لا صادر الشرور اللازمة للخيرات وداخله فيها بالتبعية في قبيل انه الله تعالى
يريد الكفر والعصيان الصادر من العباد لكن لا يرضى بها على قياس من
يسلخ الحية اصبعه وكان سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادة
لكن بتبعية ارادة السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به ثم قال السيد
المحقق بعد الاثبات واصحها عندى مذهب الحكماء ان حقائق المعارف
ما ذكرناه ثانيا لكنه متوسطا بين الاول والثالث فخير الامور اوسطها انتهى كلامه
ولا يذهب عليك يا فهيم انه لا تكن اكثر يرد على المذهب جلها بل كلها اشكال
بل اشكالات ما في احد من العلماء بجواب منقح منها والمحقق المحشي اشار
في هذا الكتاب الى وجه من الجواب قريب من الصواب اما الاشكال
الذى جعله بعضهم الذرائع للعضال فهو ما اشار اليه بقوله فان قلت لما وجب

ان يكون حصول الاشياء في الكون على وفق القضاء الازلي كان
جميع الافعال بقضائه وقدره وكان كفر الكفار وفسق الفاسق ايضا
بقضاء الله تعالى وقدره ولما لم يقدر العبد على تغيير قضاء الله وقدره
لم يقدر الكافر على الايمان ولا الفاسق على التقوى ولما لم يكونوا قادرين عليها
لم يصح تكليفهم بهما لعجزهم بل كان السعي في دفع المضار عبثا والاشتغال بطلب المنافع
مطلقا وهذا الكسب لا يقع غير ما قدر الله تعالى وبالجملة كل ما يرغب فيه او عنه فان
كان وقوعه مقدرا فهو يقع البتة قطعا ضرورة ان كل مقدر كاين والا فلا يقع
اصلا وعلى كلا التقديرين يكون الاشتغال بترتب اسبابه جلبا او دفعا عبثا
فاي فايدة للمريض في المعالجة وتحصيل اسباب الصحة والشبع حيث لم يكونا مقدرين
وكذا ان كان ما فانه لاحاجة الى ان يقطع سواء اشتغل بتحصيل اسبابها او
لا وعلى الاول لا بد قطعا سواء اشتغل باسبابها ام لا وهذا هو الاشكال
المتضمن لكثير من الاشكالات والذي اختاره الاشاعرة في جوابه اعلى
ما اشار اليه العلامة فيما علقناه انفا انه تعالى لا يسئل عما يفعل
وهم يسألون وهذا لا يرى دار بأب ساير المذاهب وكروا في جوابه ما لا يليق
ايراده ههنا واما الذي حققه المحقق قدس سره فهو الذي اشار اليه بقوله قلت
لا يلزم من عدم قدرة العبد على تغيير المقدر الازلي ان لا يقدر على خلافه و
انما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر في الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال
باختياره من الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان الباري تعالى علام
الغيوب يعلم في الازل مثلا ان القادر على كل من الايمان والكفر يختار الكفر
فيما لا يزال بارادته او بكسبه عند من يقول بالكسب فقدر كفره وكتبه
في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على كل واحد منهما يختار بارادته
الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك ان يكون لزيد طريقان الى
مقصده عال وسافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما حين اراد قطعه

دقيق

لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الكافر

وقبل ان يريد قطع احدهما وشرع في القطع يعلم عمرو ان زيدا بارادته يختار
الطريق العالي ويقطعه ويكتب في كتاب كما ان علم عمرو وكتبته في الصورة
المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع الطريق السافل كذلك علم الباري
وتقديره كفر الكافر لا ينافي قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه وتقديره
ايمان المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان الباري
تعالى يقدر من طرفي المقدور ما علم ان العبد بارادته يفعله لا انه
يقدر فعلا ويلجئ العبد على ان يفعله فاعرف ذلك
فانه بابتنائه واعتباره هو الظاهر لدى الاعتبار لدى الاستبصار
يندفع ما هو المذكور من الاشكال صريحا وهو مقدمة لدفع ما سيق فلا يغفل
عنها وتفطن لهذا الجواب الصحيح الصواب البري عن الزلل والاضطراب
الخالي عن الارتياب كما حققته في التعاريف المنصورية من اراد فعليه
بالمراجعة اليه الفصل الخامس عشر في ساير صفاته فمنها الحكمة
وهي تطلق على معرفة الاشياء على ما هي عليها وعلى الفعل المفضي الى وصول الشيء
الى الخير ودفع الضر عنه ولما كانت المعرفة المستعملة في المعنى الاول بمعنى الادراك
الحاصل بعد الجهل لم يكن حكمة تعالى بهذا المعنى ولهذا فسر الحكمة بالمعنى الثاني
فقال وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنه بان جعلها بحيث يترتب
عليها المنافع ويندفع بها عنها المضار وما يكون خلافا ووقع فيها من شوق ما هو
ناقص فيها الى ما هو كامل وفيه اشارة لطيفة الى العشق الساري في
جميع الذرات فتفطن ومنها الكرم وهو الافاضة على ما ينبغي لا لغرض وجوده
فيضان الخير من الله على كل ممكن وتعويضه على كل من يستعد ان يعطيه ومنها
العناية وهي العلم بالنظام الكلي على ما هو عليه ونظام كل جزء
نظاما تاما وعنايته علم بالنظام الكلي وفيه ونفس هذا العلم غاية لا يحتاج الى القصد
من تحصيل النظام المذكور ومنها اللطف والمراد احدها العلم بدقايق

الكلام

بقدر ما يقبله

الامور وغوامضها ومشكلاتها وثانيها الحذاقة والمهارة في الصنعة
والتهدي بها لشكل على الغير وثالثها الاحسان وايصال النفع بالرفق
ورابعها الرقة وخامسها الصغر والدقة وظاهر انه على الاخيرين
لا يصح اطلاقه عليه تعالى الا بتكلف وتجوز بخلاف سائرها لظهور تحققها
فيه تعالى اتم وجود والمحقق قدس سره اشار الى معنى جامع محقق لما تحقق فيه حقيقة
لا مجازا فقال ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات وايا تصرفات
كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك ومنها الهداية وهي لغة الاراءة مطلقا و
عرفا اراءة السبيل الحق ومنه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهدايته
الشعور لكل مشعور بما هو الشيء به ليطلبه دون ما يلبس عليه الحق به ومنها الازلية — وفي شعور نظام
والازلية اثبات السابقية على غيره ونفي المسبوقية عنه اي عن الغير مطلقا ومن قوله
للزمان اوالله تعالى اراد السرمدي بيان ازليته فقد ساوق معنيه في الوجود و
ومنها الوحدانية فعيل مأخوذ من الوحدة من باب وحد يقال وحد يوحد
فهو واحد كما يقال حسن يحسن فهو حسن ويقال ايضا وحد ووحد بفتح الحاء — وكسرها
وسكونها ووحيد وواحد فاعل من وحد بالفتح وهو احد قلبت الواو همزة — اصله
فقيل احد فان الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة كثيرا ما يبدل همزة و
الوحدة تطلق على الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب التشبيه والند والشريك
والضد وقد عرفت ان هذه الثلاثة كلها ثابتة لله تعالى والمحقق قدس سره
اشار الى معنى جامع لها محققة لحقائقها فقال ووحدانيته نفي ما عداه عنه — معه نحوه
فان كل كثرة محتاجة الى آحاد وهي مبادئها والمبدأ الاول لا مبدأ له حتى لا
ان يكون فيه كثرة موجبة للوجوه ولا لكان له مبدأ فلم يكن مبدأ وقد عرفت انه مبدأ
وحدانيته ما قدمه في الفصول السابقة لا لكن تصريحا او تلميحا ومنها الملكية
والملك في اللغة الشد والربط ومنه قولهم ملكت العجين اذا بالغت في عجنه
ويقال ملكت كفي بالعطش اذا بالغت في … ويقال لعقد المصاهرة الاملاك لانه

الابداع
مرتبط بعقد التزويج وصلة بين الزوجين وقال بعضهم هو القدرة على الابداع
والانشاء وقيل هو القدرة مطلقا وقيل هو التصرف وبالجملة الملك
المطلق هو الذي يكون مالكا لما يوجد والمطلق منها انما هو الحق تعالى فلا يصح اطلاقه عليه
تعالى منحصر فيه حقيقة وقوله ملكيته استغناؤه عن كل شيء واحتياج كل شيء غيره اليه
اشارة الى المعنى الجامع ومنها التمامية وهي كون الشيء موصوفا بجميع ما امكن
من الكمالات فانه لم يكن وراء الذات شيء من الكمالات الزائدة من الصفات
بل كانت ذاته بنفسها تامة الصفات وعين الكمالات كان فوق التمام وربما يطلق
فوق التمام على ما يكون تاما في نفسه متمما لغيره وقوله قدس سره وتماميته ان يكون حاصلا له
كل ما من شأنه ان يحصل لغيره ناظر الى هذا ومنها الحقية وحقيته
ثبوته دائما لوجوب وجوده بالذات ومنها الخيرية وخيريته
انه وجود محض فان الوجود هو الخير والعدم هو الشر واذا
كان كذلك كان الوجود المحض اشد خيرية من الوجود الغير المحض
فهو اوجب وجوه ويصح اطلاق الخير عليه نظرا الى خلوه في ذاته وصفاته وافعاله
عن الشر وكونه منبع كل خير وكل فيضه خير او ما ترى الآتي من الشرور ليس شرورا
نظرا الى نظام الكل اذ هي واقعة بالعرض وفي المرام كلام لا تحتمله المقام
ومنها القهر والتجبر واختلف العلماء في معناهما فقيل الجبار جبار لعلوه
عن ان يصل اليه الايدي ومنه لا نخلة جبارة ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا
فاتت الايدي ان ينالها وقيل هو المتكبر وقيل هو الحاكم وقيل هو المصلح
وبالجملة ان جبار بمعنى انه عزيز متكبر محسن الى العباد لا يجري في سلطانه
شيء بخلاف مراده واما القهر فقيل هو حبس كل نفس على الموت وقيل
قهره بخوف العقوبة وقيل القهر هو سطوة الكبرياء وقيل هو كشف
المشيئة والاولى ان ما حققه قدس سره احق واولى واقرب واحرى وهو الذي
اشار اليه بقوله وقهره اثر اعدامه مبادئ الكائنات بما لا يستحقه من الصور

والاعراض وبجزئه جبر المولد المشهورة بما يستحقه من الصور والاعراض
على ان الكل محتمل ومنها القيومية والقيوم هو المبالغة من القيام القائم
بالامر يقال فلان قيم بهذا الامر وقيام وقيوم ومعنى القيوم اي وصفه تعم
انه المدبر المتولي لجميع الامور وذلك يقتضي غناه عن غيره وعدم قيامه بغيره وبذلك
قال بعضهم وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره به قال شارح صحائف
اعلم ان الصفة معنى لا تكون تامة وجودية في نفسه مستقلا وانما تقصد لغيره
اعتبارا كان او محققا موجودا بالذات او بالعرض علما اليه ما اشار به
فما معنى فاعتبر في مفهوم الصفة اضافة الى شيء وللاشارة الى اعتبار ذلك
الاضافة وصف صفة الشيء فقال صفة الشيء امر يعقل للشيء اي لا يكن ولا يمكن
ان يعقل الامر اي سبق مثلا الشيء لا يكون لذات ولا يمكن ان يعقل التحرك
ويتصور الا مع ملاحظة ذات ما كما ان العرض امر يوجد في موضوع
ولا يمكن ان يوجد الا فيه اي في موضوع ما ثم الصفة بهذا المعنى اما متحدة مع
موصوفها كالاشارة اليه فيما مضى واما متميزة عنه معنى لكونها محققة حالة فيه
وهو اقسامها الى ان صفة الباري تعم وما يشمل الله ولغيره وهو اي صفته بهذا اقسام لكل واحد
منها تعقل العقل عند مقايسته بغيره تعم او غير ذلك الواحد من الصفة وذلك الله تعم
الغير اما غير مباين له بان يكون نفس ذاته او صفة اخرى من صفاته او مباين له
وفي المقايسة اما بالايجاب او السلب فهي صفة على الاول حقيقة وعلى الثاني
اضافية وعلى الثالث سلبية وبالاطلاق الحقيقية في غيره على ما يكون محققا
موجودا حالا في موضوعه واما صفته الحقيقية فلا يكون بهذا المعنى بل بالمعنى
الذي اشرنا اليه انفا فهي كالحيوة فانها يعقلها العقل عند اعتبار شيء القدرة
والعلم وليس بالاضافة الى شيء يكون بازائه فحده يكون بمقايسته العلم و
القدرة وكونه خالقا ورازقا فانهما يعقلان بالاضافة الى مخلوق ومرزوق والاله فهم
يكون بازائهما والسلبية ككونه ليس بجوهر اولا عرضا فانهما

يعقلان

٥٨

يعقلان عند مقايسته الى الجوهر والعرض قال العلامة
المحقق الطوسي لا يلزم من ان يعقل امر لشيء ان يكون ذلك
الامر موجودا في نفس الامر يدل على ذلك قولهم في رسم
المضاف انه الامر الذي يعقل بالقياس الى غيره والاقسام
الثلثة المذكورة كلها ثابتة في العقل موقوفة على وجود
الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف بها الانواع
الى شيء من الانواع الثلثة تركيب ولا كثرة ولو اعمل اعداها لم يثبت صفة
لا حقيقية ولا اضافية ولا سلبية وذلك هو التعطيل وهو التوحيد ان يكون في نفس الامر من غير تعقل
اعلم انه من المتطرف بانضمامه الى الرب وقد يضاف الى العبد وكثيرا ما يطلقونه البعض هو الوحدة
مطلقا فيعني الاول ما ترى وبالثاني التوحيد هو التجرد عن التعلق والوحدة البقاء
بالمحقق وعلى الثالث التوحيد رد الكثرة الى الوحدة بسلب الصفات والاعتبارات
والوحدة في الذات بل بقاء الذات بالذات بل الذات وربما يقال ان ص
جنة الذات او ابلغ الكلام الى الله فاسكتوا اطلقوا امسك فلكما فعند هذا ونعم
كلامه رضي الله عنه وارضاه وجعل الجنة مثواه والاوفد اتينا على شرح الرسالة منتقل [illegible]
الى الخاتمة فلنتبع ما وعدنا من انا نحرر اصول من الاصول بتحرير تمام يعرف
الفصول فنقول الفصل الاول وهو الثالث عشر من الرسالة
انه قد سلك ذهب الى ان علمه والتاثير محصورة مقصورة على المبدا الاول
المنزه عن سمات الضعف والنقص ومن جهات القوة والامكان فلا
مؤثر في الوجود الا الله سبحانه وتعالى وليس لشيء من الممكنات تاثير في الاصلا
بل المؤثر كلها هو الواجب تعالى الا ان تاثيره في الكل بوجه فيؤثر في بعض
بلا وسط وفي بعض بتوسط بعض بتوسط ايشه المعدات والروابط
والوسائط والشرائط فكل ما يعد علة فانما نظر الى الظاهر انما هو علة
المعنية رابطة لتاثيره وايجاده تعالى ولا يخفى ان هذا الذي حققه احق

واولى وبالقبول الليق واحرى من كل ما بلغ الينا من آراء
المتأخرين والقدماء من المتكلمين والحكماء وما اشتهر من مذاهب المعتزلة
والاشاعرة وسائر الفضلاء والعلماء الاذكياء وكل منهما عن اشتباه
فصلت في مواضع لا تليق بما يناسبها ولا يذهب عليك ان تحقيقه
هذا لا يستلزم الجبر اصلا ولا يوجب نفي اختيار العباد وقطع الفصل
الخ وهو الرابع عشر منها ان الله تعالى فاعل بالارادة ولا يستحيل لو لم ايجاد
اولا امورا كثيرة دفعة الا انه اختار الاحداث على وجه لائق بحكمة الكاملة
فابدع اولا جوهرا بسيطا ثم اتبعه بما شاء على ما شاء وضرب من الاعتبار
والاستبصار يدل على ان الاجرام الفلكية بحركاتها الدورية ربما يكون
علاقة ورابطة لشيء من الحوادث العنصرية ثم ان الله تعالى قديم وما فاض سلسلة
الحوادث ينتهي اليه اتفاقا وفي كيفية صدور الحادث عن القديم على رأي
الحكماء اشكال ظاهر لا يخفى والاستاد المدرس لا يرضى بما مضى من الجواب
المشهور عن هذا الاشكال وقال في حواشي التجريد ما معناه ان صدور الحادث
عن القديم بناء على مذهب الحكماء ليس ما هو المشهور من انها مستندة
كل منها الى آخر لا الى اول فان ذلك مستلزم للتسلسل وقد مر انه باطل والدليل
المذكور في اول الكتاب يدل على استحالته بل طريق ذلك بناء على اصولهم
ان يصدر عن القديم حركة توسطية قارة باقية في المسافة كلها ومن حيث
انها في شطر من الزمان يصير بعد الحدوث حادثا ومن حيث انها
في شطر آخر حادث آخر فان قلت هذا ما يتوقف عليه الحوادث
ان كان قديما لزم قدم الحوادث وان كان حادثا ينتقل الكلام الى ما يتوقف
عليه ذلك الحادث ويتسلسل وقد اعترفتم ببطلان هذا اللازم وعدم صحة
ذلك الصدور قلت قد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان
مخصوص بعد الحادث حادث فان اتصف هذه الحركة باستمرار الزمان المذكور

يتم

يتم جهات تاثير المؤثر القديم في الحادث فيحدث منه واذا كان كذلك
كان مناط صدور الحادث تصرم الزمان وانقضاؤه ولا يتوقف تصرمه
وانقضاؤه على حدوث آخر فانه يستدعي التصرم لذاته بل هو امر
وهمي منتزع بالذات بحسب تبدل نسبة الحركة الباقية الى اجزاء المسافة
وتبدل تلك النسبة وتصرمها مستند لحدوث الحوادث فظهر ان التصرم
لا يستدعي حدوث امر سلمنا ان التصرم والانقضاء يستلزم
لحدوث امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر امتداد الحركة الحاصلة
في ذلك الزمان بل انتقالا نسبته الى اجزاء المسافة المستقبلة ويجعل
ذلك لانتفاء بعدم ارادة المتحرك تلك الحركة او بكونه عدم الارادة
المذكورة بواسطة وصول المتحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة
ويكون وصوله اليها بواسطة الحركة الاولى فلا يلزم التسلسل على انه لا
يلزم من كون التأثير بحسب في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا للتأثير
وعلة للاثر كما ان التأثير في الآن لا يستلزم كون الآن شرطا له وعلة
واما سبب الحركة الازلية لو تحققت على ما هو زعم الحكماء فقد اشار
اليه بعد ذلك مع بيان سبب سائر الحركات وكيفية صدورها عن الثابت
حيث قال في موضع آخر ان الحركة التوسطية الموجودة في الخارج
امر واحد شخصي باق بعينها من المبدأ الى المنتهى تختلف نسبتها الى المسافة نسبتها نخ
واجزائها ما دام حاصلا ولا يبعد ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر
مختلف النسبة وهذا الامر في الحركة الارادية تخيل اجزاء المسافة وقصودها
شيئا فشيئا في زمان الحركة مع الشوق والاجماع الى جزء جزء وكما ان كل
جزء من اجزاء المسافة ليس امرا على حدة بل مجموع تلك الاجزاء مسافة
واحدة كذلك ليس تخيل كل جزء من اجزاء المسافة امرا على حدة
حتى يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد

ينطبق على زمان الحركة بحيث يتبع في كل جزء من اجزاء الزمان المذكور
شطر من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء ليس ام الاخر على حدة
حتى يلزم اشواق غير متناهية بل شوق واحد منطبق على زمان الحركة وهكذا
حكم الاجماعي فالحركة مستندة الى الارادة المستندة الى التصور وكل جزء
فرض من الحركة تابع لجزء فرض من الارادة الواقعة في زمانه وقس عليه
سائر ما ذكر وان الحركة القسرية هو الميل القوي المنطبق على زمان الحركة
المايل الى الضعف وفي الحركة الطبيعية الميل الطبيعي المايل الى الشدة
والقوة فان قلت ننقل الكلام الى المبدأ التصوري ونقول المكان
وقوعها بامر ثابت لزوم وقوع غير الثابت بالثابت وان كان بامر غير
ثابت ننقل الكلام اليه وهكذا قلت نختار وقوعها بغير ثابت هو الطبيعة من
حيث انها واقعة في الزمان فلزوم التسلسل فان امر الطبيعة قسمان
احدهما الصادر عنه وقعه والثاني هذا الصادر عنه في زمان بحيث
يكون في كل جزء من الزمان شطر منه فيزداد هذا الاثر بحسب امتداد
الزمان فعلية الطبيعة من حيث انتسابها الى امر غير ثابت هو الزمان
ولو نقل الكلام الى الزمان نختار انه موجب حركة ارادية بان يكون هناك
من تصور في زمان مخصوص حسابه معينة تصورا منطبقا عليها مقتضى
الحركة المذكورة الارادة والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو
معلول الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور
الواقعة فيه بالنظر فيه لا العلة تمام ما افاده في هذا المقام الذي
زل فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا على رأي الحكماء وبناء الكلام
على مذهب هؤلاء واما رأي الحكماء المتكلمين الذاهبين الى اسناد
الحوادث الى ارادته تعالى على ما اختاره قدس سره فلا اشكال
في كيفية صدور الحادث عن القديم اصلا لان مذهبه المذكور في هذا

ان العالم

ان العالم بجميع اجزائه حادث قطعا الا انه مخالف للمتكلمين في ان ما هو ان
مجرد الارادة عنده غير صالح للترجيح خلافا لهم والحاصل انهم يتمسكون
فيقولون انه لو حدوث العالم في هذا الوقت دون غيره وعلى هذا الوجه
يلزم الترجيح بلا مرجح ثم يجيبون عن هذا بان الارادة مرجح صالح للترجيح
والاستاد قدس سره كان يمنع هذا ولا يسلمه ويختار في الجواب منع اللزوم
مستندا بجواز تحقق مرجح من المرجحات المحتملة حسن النظام وجمع
الانتظام الى غير ذلك مما لا يحيط به اوهام الانام الفصل الثامن
وهو خامس عشر من الفصول قال في بعض الحواشي معرفة كيفية تركب الجسم
من الهيولى والصورة مقتضى تمهيد مقدمة هي ان المركب قسمان احدهما
ان ينضم الى شيء شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى
يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات والخشب والاحجار
الكائنة والتراب وبعيد والثاني ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ويتحد معه ويكونان كلاهما
في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو بعينه كل واحد منهما وعين
المركب ايضا كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الكاتب ولنسم
القسم الاول بالتركيب الانضمامي والثاني الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها الا انه
معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم
الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وصحة
الحمل مستند الى اتحاد الطرفين كما مر فان قلت لما كان الجزءان في القسم
الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور التركيب منهما قلت اعتبار
التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان
احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الآخر ثم يصير بعينه او نظرا
الى امر آخر كما لا يكونا معا امرا واحدا ثم يتقدم هذا الامر من حيث انه
عين احدهما وسبق من حيث انه غير الآخر كالجسم وان من فانهما معا امر

بجهتهم

واحد هو الشجر مثلا فاذا قطع الشجر انعدم من حيث انه على انه امر و
بقي من حيث انه علو الجسم فالاجزاء التي في هذا القسم تحليلية عقلية لا انها كونات
متعددة مع قطع النظر عن اعتبار العقل واذا عرفت هذا فاعلم ان تركيب الجسم
من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني الاتحادي والا لما صدق حمل
احدهما على الآخر باي اعتبار اخذتم او ضع ذلك بوجوه اخر فان قلت
اعتبار مثل هذا التركيب جار في الامور المجردة وذلك مستلزم ان يكون
المجرد مادة ولا شيء من المجرد بمادة قلت للمادة معنيان احدهما
ما اشرنا اليه وهو الذي يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا يصح ان يكون
مجردا عن المقدار والوضع وان لا يكون والمادة بهذا المعنى تطلق على
المجردات اتفاقا منهم فحكموا بان كل حادث له مادة يحل فيه وبعض
الحوادث اعراض قائمة بالمجردات عندهم كالعلم بالكليات وكثير من
الاخلاق والملكات وثانيهما اخص من الاول وهو الامر الجسماني
المقترن بالمقدار والشكل والوضع الذي به يكون الشيء بالقوة ويكون
الانقلابات في الجسمانيات اكثر واعرف واظهر كان اطلاق المادة
على هذا المعنى اشهر فالمادة بهذا المعنى فالملازمة مسلم وانا اريد به المعنى
الاول فبطلان اللازم غير مسلم على ان مجرد جريان مثل هذا التركيب في
المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة باي وجه اعتبر وانما يكون كذلك
لو كان فيها التركيب بوجه يكون احد الجزئين متحققا لا في غيرهما محتاجا اليه كما
هو شان الصورة والمادة وهو مجرد تحقق التركيب لا يستلزم ذلك فيصح ان
يتحقق التركيب بهذا الوجه ايضا في المجردات غير مستنكر ومن ذكر
ما اوردوه الامام على المشهور من حصر الجواهر في الخمسة من تجويز كون مجرد
صورة لمجرد آخر لابطال قولهم المركب من المادة والصورة جسم
وما اجابوا به عنه ان الكلام فيما هو المعلوم عندنا وتحقق مركب

[illegible] والاظهر

يكون

يكون احد جزئيه صورة والآخر مادة محتاجا اليها غير متيقن ولو تيقن
لم يكن تعريف الجسم بمجرد ما مر تاما لما يفيده من زيادة استبصار بما حررناه
وان مثل هذا الايراد وارد على الرأي المشهور ايضا والجواب الجواب
وما يحل اختص المادة عرفا بما يكون جسمانيا اذا تأمل وكثيرا ما يطلق مساوقا
للهيولى هذا وقد صرح بعض الافاضل ان للمجردات ايضا مادة وقال الجندي
في شرح الفصوص التحقيق الاتم يقتضي ان يكون للمجردات ايضا مادة
والله اعلم **الفصل الرابع** وهو السادس عشر ذهب المشائين الى
ان الافلاك تسعة لكل منها هيولى وصورة واحدة متعينة صادرة من
المبدأ المؤثر بالاختيار على ما اقتضاه حكمته واحد منها وهو الفلك الاعلى
محدد الجهات غاليا وثامنها وهو التالي هو فلك الثوابت والسبعة الباقية
للسيارات السبع بالترتيب المشهور كل منها مشتمل على افلاك اخر جزئية هي
اجزائه وابعاضه وآلاته واعضائه واختلافها وتعينها لتعين آثار الصورة
الواحدة المتعلقة بكل من اجزائه وهو الفلك الكلي وما يحله الافلاك الكلية
تسعة مختصة كل بهيولى وصورة واحدة ثم قرروا ان العناصر الاربعة صادرة
من المبدأ وهي كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة بحسب ما يقتضيه ارادته
وعنايته بحسب ابعاد الاشكال السماوية والاوضاع الفلكية فالمعد اذ منها
والاستعداد من الهيولى والفعل والتأثير والفيض والايجاد من مبدأ
المبادي كلها ثم من اختلاط العناصر تحصل المركبات ان ناقصة وان تامة
التي هي المواليد الثلث المعدن والنبات والحيوان والاجرام العنصرية
غير حاصلة بالفعل في المركبات التي لها صور البسائط باقية فيها غير
في موادها وانما الحاصل في المواد هو صورة المركب والتركيب من صور
المواليد وموادها كامر الى آخره والانسان اكمل المواليد وكون
حدوثه بكل من الذي المتوالد وكيفية الاول غير متحققة وفي الثاني

ثم تنقلب الغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة وهي علقة وهي مضغة وهكذا ثم تنقلب
شيئا فشيئا الى ان يصير انسانا وهو اتفق عليه العقول سائر الحكماء
الفصل الخامس كان رأيه قدس سره ان النفس الانسانية مجردة
حادثة بحدوث البدن يصدر عنها بتوسط الاعضاء افعال مختلفة بقوى
متعددة متنوعة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة بفساده ولا بائدة
الى حيث مشية الله تعالى محققا للحشر الجسماني وكان ينكر التناسخ
ويثبت المعاد الجسماني على ما وردت به الشريعة الحقة ويمنع لزومه للتناسخ
وبالجملة كان في تجرد النفس موافقا لجمهور الحكماء الا انه عند غيبتي عن
خدمته في الزمان الذي كنت في بلاد آذربايجان كتب في حواشيه
على التجريد كلاما فهم منه بعض الناس انه ينكر التجرد والبقاء وكثيرا
مما قررناه آنفا فعلينا لدفع تلك الاوهام نقل ما له من الكلام في هذا
المقام ثم تفصيله وبعده بما تحقيق المرام فنقول انه قد الحق بما
قرره من تحقيق البحث وقد نقلنا منه طرفا منها فيما مضى قوله قال
فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول
لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب
الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد قلت لا نسلم
ان التركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة و
المادة ليستا امرين متحصلين في الخارج حتى يكون احدهما مجردا والآخر ماديا بالفعل هناك صح
ويلزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان
امر واحد تنقلب النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها وهو واحد
طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادي كسائر الانواع مراتب صح
والعقل يقسمه بحسب الآثار الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات
ولا خفاء في انه تلتبس بعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مثلا

مستلزم

مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز وتلبسه بادراك الكليات
لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الآثار فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد
عن هذه الآثار وهذا هو المجرد عندهم فانه المجرد وهو العري عما ارادوا به
العاري عن هذه النقص ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى الجماد فيكون فيه بعض صفات
حيوان دون بعض فانها كانت الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى الجماد لا يبقى فيه المقدار والوضع
والتحيز وبقي فيه ادراك الكليات فقد انقلب المجرد وتخرج المجرد الذي كان
فيها بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذها بالقوة
مكان ما بالفعل فان تكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا خارجيا
ولو كان جوهرا كيف صح كما يكون شأن سائر الصور لاجزاء التركيبات الزم امور منها انا نفهم انا وما رادفه
معنى يصدق عليه انه مدرك الكليات وانه جالس مثلا فاذا كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه مدرك الكليات او البدن مادي ومدرك الكليات مجرد وان
كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه انه جالس اذ يمتنع الجلوس على المجرد و
على مجموع مجرد ومادي ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق
وعرفوا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجرد
وحدها ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما و
لا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي عن
المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثمة
قال العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح حكمة العين اما ان الانسان هل هو مركب
من جزئين احدهما البدن المادي والآخر النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما
بحسب افراد النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب
تامل صح بينهما اصلا انتهى بعد ما نقل قدس سره هذا المعنى الذي اشار اليه غلط انا والمعرف بالحيوان
الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو قد يكون جسما متحيزا ذا وضع لكن

ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك فمدرك الكليات من حيث انه مدرك لها
مجرد عنها وانما اتممنا الكلام في هذا المقام وتوضيح الكلام وتنقيحه يقتضي
مقدمة اشرنا اليها فيما مضى وهي انه قد ثبت وتقرر انه يمكن ان يتبدل اجزاء المتصور
بالصورة المتحدة مع بقاء تلك الصورة بعينها متحصلة بما بقي من اجزائه وبعد
تمهيد تلك المقدمة نقول ان الذي يقتضيه دقة النظر ان الانسان له بدن مركب
من العناصر الاربعة وهو هيكل المحسوس باجزائه وقوة عاقلة مجردة متعلقة
بذلك البدن حادثة ومجموع ذلك المجرد مع البدن متحد مع الصورة الانسانية
وقد دريت في المقدمة صحة بقاء الصورة بما هي صورة مع تبدل معروضها
بل عرفت جواز انعدام بعض المعارض بما هو المتصور للصورة مع بقاء الصورة
فانها متحدة بالباقي فعند موت البدن تبقى الصورة وهو النفس مجردة
متقومة بالباقي وهو القوة العاقلة المجردة ولنعبر عن هذا بعبارة اخرى
فاقول ان الصورة المتحدة لابد لها من محل يحصل به فمحل النفس الانسانية
وتحصلها في حال الحيوة مجموع البدن والقوة المجردة وبعد فساد البدن
مجرد المجردة الناطقة العاقلة الباقية تذكرة واستبصار تركيب الكل
مع الحال كما نص عليه المعلم الثاني وغيره فعلم ان امتناع بقاء الحال
عند تبدل المحل مشهور متقرر عند الجمهور واما على الاول فالاستاد وان صرح المحل
يلتزم جوازه واو خال اوله امثاله والامر مفوض الى نظر الناظر وانصافه
والحق عندنا في هذا ما حققناه في مواضع اخرى ولما قصدنا في هذا المقصد نقل
المنقول دون النقد ما تعرضنا للبحث المستقصى لانه يذهب علينا ان
بقاء الحال عنده يكون بتبدل المحل بعضه دون كله

الفصل السادس

اختلف اهل الملل في المعاد الجسماني وكيفيته مع اتفاقهم على ثبوته وانيته
فالاكثرون ذهبوا الى ان المعاد والحشر انما هو جمع الاجزاء المتفرقة التي
هي حقيقة الشخص وخلق الحيوة فيها مرة اخرى والموت عندهم هو الروح

انما هو جسم

انما هو جسم لطيف متشابك في اجزاء البدن مختلط معه ممتزج به غير متميز عنه امتزاج
الدهن باللبن وقالوا ان الله تعالى يامر بنزع الروح عند الموت وحفظه
في حواصل طيور خضر تحت قناديل تحت العرش ان كان من مؤمن او فيما
يليق به ما شاء الله ان كان من كافر ثم عند الحشر يعود الى هذا الذي فارق
عنه وقوم من علماء الامة كالغزالي وامثاله استشكلوا جمع الاجزاء المتفرقة
بعينها وحكم الروح ايضا فقالوا الروح مجرد وهو النفس المجردة والحشر تعلقه
مرة اخرى ببدن ما اي بدن كان سواء كان مشتملا على اجزاء البدن الاول
او شيء منها او لا قال الامام الرازي القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء يستلزم القول
باعادة المعدوم ثم استشكلوا تعلق النفس المجردة مرة اخرى بالبدن بانه
تناسخ والقول بالتناسخ باطل شرعا وعقلا اما شرعا فظاهر واما عقلا فلما ذكره
الحكماء في بيان بطلان التناسخ من ان النفس لا تتعلق بالبدن الا بعد استعداد
البدن اياها وعند تمام الاستعداد تتعلق به من المبدأ الفياض نفس حادثة
كما قرروه من الاصول المقررة (?) فلو تعلق به نفس اخرى لزم اجتماع نفسين ببدن
وانه محال ثم اجابوا عن هذا الاشكال بان التناسخ انما هو تعلق النفس مرة
اخرى ببدن ما في هذا العالم قبل قيام القيامة واما عند القيامة فغير ممنوع بل
لا يسمى ذلك تناسخا وانما يسمى حشرا ومعادا وهو ثابت حق ثم قالوا ان دليل
الحكماء مقدوح بوجهين الاول ان تعلق النفس بالبدن وكذا احداثها انما هو
باختيار من الفاعل المختار ولو سلم ان لا يرد عند الحشر احداث النفوس
لاستعدادات الابدان فلا يلزم المحذور المذكور الثاني انه من الجائز ان يكون
حدوث بعد تمام استعداد البدن شرطا بعد مرتبة (?) لم يتم استعداد البدن
لكن معه نفس حادثة فتعلقه سواء كانت تعلقت به النفس الموجودة هذا حاصل
تمام كلامهم والسيد الاستاد قدس سره كان يقول الاكثر الذي دل عليه الشرع انما
هو جمع الاجزاء واعادة بقاء انبيائها ونظمها والنصوص ظاهرة في هذا وكان

معتقداً له ومنكراً لخلافه بما نقل الاسلام اشار اليه الامام بتجويز الكون
الروح مجرداً مجيباً عن الاستشكال بدليل الحكماء باختيار القول بانه على المختار
كما مر في الوجه الاول بعدم لزوم التناسخ بان التناسخ انما هو تعلق نفس متشخص ببدن
بوجه يصير متشخصاً آخر وتعلقها بالاجساد بوجه يحصل منه الشخص الاول بعينه هو
الحشر وكان يقول صاحب المذكور هذا التخييل ضعيف جداً والاحياء في
هذا العالم قبل القيامة منقول بعده ومن المعجزات على ما يروى الناس في
قصة عيسى عليه السلام وبالجملة حقق الجمهور انه يتبدل وينخرق وينحل التي هي صورة
وحقيقة شيء فارقة عن العادة التي جارية مع ملابسة بمادة اخرى قدرها الله
تعالى بها ما كره او اكثر حسب ما قرره الحكماء وحقيقة الشريعة الحقة وكان يقول
ان التجرد مجرد احتمال عقلي والحق هو المعاد الجسماني على ما حققه الشريعة الحقة
الا ان اللذات والالام العقلية محققة والشرع في النشأة الثانية معذبة
او منعمة بها في حصل مذهبه ان هذا هو الجمع بين مقتضيات عقل الحكماء ونقل
الانبياء حكايت مناسبة لهذه المقالة توجهت صبيحة
يوم الى خدمته على ما هو دابي في هذا الحضور كحضرته فوجدته متفكراً متأملاً
فقال قدس سره العقد الجزم الثابت بالمعاد الجسماني على ما هو ظاهر النصوص
حاصل وقبول اللذات العقلية على ما قاله الحكماء امر مستنكر بل هو مستحسن
مطبوع وعندي امارات تؤكد وتحقق هذا الا ان الحكماء اتفقوا على ان
العلوم تبقى والاخلاق تزول والفرق بينهما غير ظاهر مع انهم عدوهما من
الملكات والكيفيات الراسخة والفرق منهما يطبق كلام
الانبياء في المعاد الجسماني على هذا حيث يستلزم زوال عقاب النفس في
حصول النفس بقابل الملكات وامثاله تكلفات تخطر ببالي في
حضرة قدس سره نكتة فقلت له تحقيق فيه وفي فرق فقال ما هو قلت الملكة
وان كانت كيفية راسخة الا انها كيفية منقضية الى قسمين احدهما من شأنه

ان يحصل

ان يحصل ويثبت بمزاولة اعمال الملكات الصنائع العملية ولا يكفي ان
شئ منها ايضعف بل يبطل بترك اعمالها وثانيهما ان لا يكون حصوله من
مزاولة عمل ولا يكون فيه اشتداد وتشبه ان يكون العلوم من ثاني القسمين والاخلاق
من اولها فلهذا يزول بعد ترك اعمالها مدة ضرورة ان بعد المفارقة لا يكون مزاولة
فقال قدس سره هذا وجه حسن الا انه يشكل بان من الاخلاق ما هو تابع للمزاج
غير حاصل بمزاولة العمل قلت مثل هذا ينبغي زواله بزوال المزاج مع اني اشرت
الى جواب آخر عن هذا حيث قلت من شأنه فاستحسنه واثنى علي الفصل
السابع ان سيد المحققين قدس سره اختار في امر النبوة رأي المتكلمين
دون الحكماء المتفلسفين واوجب ان فائدة الانبياء ليس مجرد مصالح الدنيا بل
لهذه الامور تترتب عليها في النشأة الاخرى ومنافع اخرى شتى منها
اتباع امر الله تعالى الفصل الثامن وهو العشرون انه قدس سره
ذهب موافقاً لما شرعه الانبياء وذهب اليه الحكماء الى ان الاخلاق و
العلوم الكلية كلها تبقى مع النفس بعد مفارقتها الا ان العلوم تبقى ابداً والاخلاق
تثبت حيناً ثم تفنى وكان قدس سره ان الملكات الموجبة للتعلقات بالامور البدنية
الدنيوية يرد به لا مجرد الاشتغال بمصالح الدنيا واستنكر الرهبانية
على ما هو المشرب العذب المحمدي واستبشعها وقرر ان الاشتغال بالدنيا [واستبشعها]
مع التمكن منها وعدم مانعيتها ومزاحمتها للتكميل والكمال خير من تركها ومع عدم التمكن
والعجز لا خير فيها وان العبادات تمحل الجزاءات عاديات حسن آثارها
وتنتفع النفس بها وهو نفسه قدس سره قد اتصف بالاخلاق المحمدية
الكريمة والشيم الحسنة الجميلة العظيمة متمكن قادر على الجمع بين مصالح النشأتين
مالك لازمة الامور في الجهتين وبقول من راسخ ان اب الاباء
وسيد اعاظم الحكماء الصدر الشهيد والسيد السند السديد الشديد
كان من اهل بيت الحكمة والنبوة منتسباً الى سيد الورى واكمل الانبياء

نسباً و نسبة متشابهاً متشبهاً صورة و معنى و لقد ورث ما ورثه آباؤه الكرام
عليهم الصلوة و السلم و لم يكن يخفيه و يبرز مرتبته و بارز ابا لم يمر عمر ابناء الزمان بزمرة
برجحان العلم و العرفان و لقد نشأ في منشأ شرفه من آبائه الكرام و اعمامه العظام
بشيراز المحفوفة بالمكارم العزائز فالتفت بشبابه الى تكميل العلوم النظرية
و تحصيل المكاسب الدينية فارتقى بذلك اقصى الغايات فاق النوادر قدره و سبق
اماثل الافراد و افراد الاماجد بتفوقه في كل فن مشاكل او وصل اقصى حدٍ في اقصر
مدة صار في كل ماثرة كالواسطة و انتصب بعد بابداع بدايع دقايق العلم و
العرفان و تفرد بنوادر المكارم يكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها الى ان
اشتهر بالاخلاق العظيمة و المكارم الكريمة عن مشار السنة الزمان بالبنان الفخار
من المكاسب خيرها فاحيى الارض بعد موتها فاعتنى باجراء القنوات و احياء
الموات و تجديد الربوع و الرقبات ما لا يطيقه نطاق التعديد و لا يحيط
بها التوصيف و التحديد و ما ذلك الا لبسط الخيرات و افاضة المبرات
و نشر الصدقات و من صدقاته المشهورة بشيراز بناء مدرسة رفيعة بنوريه
سماها بالمنصورية الى خرج لها ما خرج و تصدق بها ما تصدق لبسط الموائد و نشر
الفوايد و اما اشتغاله بالدنيا و التفاته اليها فلم يكن لركونه جبل عليها
على ما هو شنشنة اهلها و انما هو لفضيلة منظورة بها مجبولة لها معها لا يشغله
شان عن شان فكان جامع النفس الابية و الهمة العلية يجمع بين العلوم الحقيقية
و المعارف الالهية و المباحث و المطالب العلمية و المكارم الرضية و
الاخلاق المرضية المحمدية و الكمالات النفسية و الشرائع البهية
البدنية و الالتفات الى نظم المناظم الدنيوية و المصالح الاخروية عوضاً
عما جرى عليه القدماء من ترك الدنيا و الاعراض عنها متوسلاً بافتقار صاحبه
ابتدعوه جامعاً للعلوم الالهية بين مصالح النشأتين مشتغلاً بما ينظم به مناظم الجهتين
على ما هو شان الاولين و السابقين اللاحقين المخصوصين المحظوظين

ثم ترب

بالمنصورية

من شرب الحكمي المحمدي و هذا مسلك الانبياء و مذهب اكابر العرفاء و الكرام
الاولياء و الاصفياء و نتولى [illegible] ان والده كان من اهل بيت النبوة
و الولاية و كان ابوه عالماً عفيفاً متشرعاً ناصحاً و اعطى منصوره [illegible] اميدا
مستجاب الدعوة غنياً كثير الاموال و اليسار و المروة و الاقتدار متشبهاً
بابيه النبي و هكذا الى علي المرتضى عليه الصلوة و السلم لم يتوسط بينهما اب
لم يكن من مشاهير العلماء و اكابر العرفاء من اهل بيت الولاية منتسباً الى
الشيخ العظيم ابراهيم الكريم و لقد ولد فتولد صبيحة الثلثاء الثاني من
شعبان سنة ثمان و عشرين و ثمانمائة الهلالية الهجرية و هو الموافق للتاسع
عشر من حزيران سنة الف و ثمانين و سبعمائة الاسكندرية المطابق للثاني و
العشرين من مهرماه القديم سنة اربع و تسعين و سبعمائة اليزدجردية بشيراز
التي طولها من جزاير الخالدات نج و عرضها من ناحية الشمال عن خط الاستواء
كط بطالع سادس درجات السرطان و الشمس في مركز درجة الطالع و فيه عطارد
على كه درجة منه و القمر على بد من الاسد مقارناً بسهم السعادة و الزهرة في كا
من الاسد و المريخ في كح منه على خج آه من العقرب و المشتري في ط منه و الرأس
في برج على الدرجة الثانية عشر منه و كان درجة عاشرة مركب الذنب و سنة
ولادته انتقال قران العلويين المثلثة الهوائية و القران في خامس الالثة و طالعه
تاسع القران و الم المشتري و [illegible] المستولي عليه فكان معتدل القامة
حسن الصورة و السيرة وجيهاً مهيباً كريم النفس حسن الخلق متصفاً بالحكمة
و الشجاعة و العفة و العدالة و لقد بلغ في الحكمة شعبها سيما الذكاء اقصى غاياتها
و اشتغل اولاً بالتحصيل و التكميل فاشتغل بالحديث و طرفاً من الشرعيات
من ابيه المغفور عمه السيد السند الابد المؤيد نظام الملة و الدين احمد و
العلوم العربية و الفنون الادبية و الفقه من علامة عصره ابن عمه السيد محمد الدين
حبيب السيد و كان اوحد زمانه متعيناً مشاراً اليه في الفقه و ساير الشرعيات

تيها بذه
ب آسنى المآرب
ليق معالم
لم بطمسهن
الميط الشبه
ا الصدور
الاجل الافضل
صدر اكابر
بفعوة تراوح
دالت عتبته
لا افضل
عون اعلم
ار المكتق

والاوليات والعقليات عن المولى الوالي قوام الدين الكربالي وهو الوحيد
الوحيد في زمانه وهو اعلم تلامذة السيد الشريف الجرجاني المسمى بقطب الفضلاء
ومن سنه من العلماء وله مدرسة خاصة منه اخرى ينتهي الى المحقق الطوسي والشيخ
الرئيس ابو علي بن سينا وبيان ذلك انه قدس سره قرأ المنطقيات والحكميات
سيما كتاب الاشارات على السيد الفاضل مسلم الفارسي وهو على ابيه وهو
على جده وهو على المولى العلامة نظام الدين النيشابوري صاحب التفسير
شارح المجسطي وهو على العالم العلامة قطب الدين محمود الشيرازي شارح
الاشراق والكليات وهو على العالم العلامة المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي
وهو على فريد الدين الداماد وهو على السيد صدر الدين السرخسي وهو عن افضل
الدين الغيلاني وهو عن الحكيم المشتهر بابي العباس اللوكري وهو عن الحكيم ذي
الاستبصار بهمنيار وهو عن الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا
وهو في الالهيات وكثير من الطبيعيات تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر لكنه تفوق
وترجح على كل من سبقه فبلغ في العلوم كلها الغاية القصوى والمرتبة العليا
واستنبط من بحر فكره جواهر العلوم الحكمية والادبية فوائد
لم يسمح بها القرون والادوار ولم يظفر بمثلها العلماء الكبار في الاعصار
فنظمها ونثرها في مؤلفاته ومصنفاته ولقد الف وصنف ورتب
وصنف رسايل كثيرة وكتبا عديدة عددها اربعة عشر الاول حاشية على
الشرح القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة الثاني حاشية على شرح المطالع وحواشيه
الثالث رسالة في تحقيق الحروف وقد ضاع ولم يوجد نسخة الرابع رسالة
في البياض الى مسح حل المغالطة المشهورة بجذر الاصم الخامس تعليقات
على تيسير النفقة السابع حاشية كبيرة على شرح التجريد الجديد الثامن رسالة
فارسية في قوس قزح التاسع كتاب فارسي في الجواهر العاشر رسالة في
اثبات الواجب وصفاته وهي التي شرحها وسماها بالحقايق المحمدية و

لنبوته

ولقد جرت العادة عادته الشريفة وشيمته الكريمة بان لا ينظر في كتب الاما تفرد
به ولا يورد ما ادى وغيره الا ونسبه اليه ثم ينظر فيه ولهذا اختار اكثر تعليقاته
حواشي اذ لا يكون فيها ما يكون في غيرها من الشروح والمتون من لزوم ايراد فوايد الغير ثم
انه كتبه وان كان اقل واصغر من كتب غيره من العلماء العظام والحكماء الكرام النجام
الا ان الفوايد التي اختص بها اكثر من فوايد غيره كما لا يخفى على المتتبع والمنصف
من ارباب البصيرة واصحاب البصارة ثم انه قدس سره كان يجمع بين المباحثة والافادة و
العمارة والزراعة ونظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية بجمع شمل الرعاية واصلاح
مصالح البرايا وكان يدرس ويفيد كثيرا ولقد كان زمرة مستفيديه من التعديد و
محامدهم من التوصيف والتحديد وكان لا يكتب ذكر السلف من اكابر الانبياء والحكماء
والسلاطين العظماء عارفا بالتواريخ مكثارا الى حيث قيل الكلام في المخاطب
والمحاورات وكثير التصرف حديد الفؤاد وحيد البسيط صديد الارشاد وما الزمه احد
قط في الخصام والجدال اي تفوق على الكل في كل مقال بكل حال وكان متلبسا بالرسوم
الشريفة الحقة التي اتى بها سيد الانبياء محققا لا تقليدا وكان مبالغا في الصلوة اكثر
وقد حج بيت الله الحرام وزار النبي والائمة عليهم السلم وكان يحسن لعب الشطرنج وكثر منه
في بعض احيانه وترك آخرا واحيا الى حرمته ولم يبلغ مرتبته احد من اهل زمانه وكان عارف
زمانه بالحراثة والزراعة واجراء القنوات واحياء الاراضي والعمارات حتى ان الاستاد والتقديم في
كل فن من الصنايع تترو على وتحلف لديه ويستفيد منه ولقد بلغ جده وجده وكده و
في المال واليسار والثروة والاقتدار مبلغا بلغ الاشتهار على الشمس رابعة النهار
ولقد كان يسيرا وادا وغيره اسيرا ابدى في شقة فخرة كثرة تطاير رعاة عراة عتاة من اهل
زيد سكنه وديار بكر حتى استشهد فمات اختر ما صبح الثاني عشر من رمضان سنة ثلث و
ثلثماية من الهجرة ولا مرا ترى ما زال بعده من تمهد اضطراب الدنيا قبلية لها وتنطق بها
بالاشارة اليها الشيخ الوفا وكان قدس سره مدة حياته اعظم اهل زمانه شانا واوفرهم مكانة
واجلهم جلالا واوفرهم كمالا واحسنهم واكرمهم عطاء واشدهم عقلا قدس الله سره ونور ضريحه تمت الرسالة [illegible] على يد العبد
العبد الضعيف حسيني بن شاه حسن بن محمد العلوي الشهير بخلوق [illegible] اواسط الاول
[illegible] شوال سنة ٩٨٦ الحمد لله [illegible] والصلوة [illegible]

شرح اثبات عقل مولانا خفري

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستعانة في التتميم

قال الحكيم الطوسي شكر الله سعيه اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية اي
الاحكام التي كان العلم المتعلق بها يقينيا لا انها انفسها تكون يقينية
ومندرجة تحته وانما فسرناه بذلك ليرتبط به قوله التي قد حكم بها اي تلك
الاحكام اذهاننا حاكم او لا بمعنى الوقوع او اللاوقوع وتأتي بمعنى الايجاب
او الانتزاع وهو اما ضروري او نظري مثلا الحكم بان الواحد نصف
الاثنين من امثال الحكم البديهي بالمعنى الاخص ومنه يظهر الاول وبان قطر
المربع لا يساوي ضلعه مثال النظري والاخير مثال جزء له اولى دراية في علم
الهندسة او تحكم اذهاننا به اي بذلك المذكور ولو قال بدله بها اي تلك
الاحكام لكان اولى وقيل انه عطف على قوله قد حكم بها اذهاننا والمراد
به ما يختص بالحكم به ويؤيده قوله تمام السبق الذهن اصلا بيان للموصول
المذكور باعتبار صلته معا او باعتبار الثانية فقط سواء كانت كلمة من للتبيين
او للتبعيض ولا خفاء في ان ما يختص بذهن اصلا الكلم الا ان
تمثال الامر او به هنا ليس هو المدرك مطلقا كما هو مقتضى بحث الوجود الذهني
تأمل بعد ان يكون يقينية الاحكام راجعة اليه لكون الاحكام ههنا موصوفة
باليقينية مطابقة لما في نفس الامر فقوله كون الاحكام في هذا الاول كما
وقع في بعض النسخ مطابقتها لما في نفس الامر يعني انا نعلم يقينا كون الاحكام
اليقينية الصادرة منا مطابقة لما في نفس الامر وانما عطف قوله او

تحكم

تحكم به على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة
عن المطابقة لما في الاذهان كذا قيل ولا شك في انه لو اقتصر على ما ذكرناه
في تحرير الكلام لكان انسب ولا نشك ايضا في ان الاحكام التي يعتقدها
الجهال جهلا مركبا والذين لا يدركون الاشياء على ما هي عليه في انفسها سواء
كان اعتقاده من الفاسد جازما او لا بخلاف ذلك اي غير مطابقة لما في
نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين
بالتشخص لاقتضاء التغاير المنتسبين وفيه منع مشهور مستند بان التغاير
الاعتباري كاف فيها فلا يلزم التغاير الذاتي فضلا عن التغاير بالتشخص ولا
اعتبار بما يوهمه الالفاظ وتوهمه ما اشتهر في الالسنة من ان حقائق الاشياء
لا تتشخص من الالفاظ والعبارات وله نظائر كثيرة في كلامهم مثل ان لفظ الوجود
يوهم كون الوجود زائدا على المهية في الواجب ايضا ولفظ الايجاب والانتزاع يشعر
كون الحكم فعلا لا ادراكا وكذا لفظ الاتصال يوهم كون الصورة الجسمية عرضا
لا جوهرا او لا شيء منها بواقع عندهم الا غير ذلك كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في
كلامهم متحدين فيما تقع به المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة ووقع في بعض الشروح
الذي هو معلوم قطعا هو ان المتطابقين متحدان فيما تقع به المطابقة و
مختلفان بغير ما وقع به المطابقة اما الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالتشخص
فهو مما يحتاج الى البرهان وظاهر انه ليس كذلك في جهة الاول لان العقل حاكم بان
مفهومي الحد والمحدود متطابقان وليسا متشخصين اما انهما مفهوم الحد من
المفهومات الكلية فظاهر واما ان مفهوم المحدود كذلك فلما اتفقوا على
ان الشخص من حيث هو شخص لا يحد والثاني ان احكامنا بامتناع الممتنعات
اذا كانت صادقة كانت مطابقة لما في نفس الامر وليس للممتنع في نفس الامر وجود
في نفس الامر فضلا عن كونه متشخصا فقد وجدت المطابقة بين مفهومين
غير متشخص احدهما قطعا فان قيل لا نسلم ان الممتنع غير موجود في نفس الامر بل

[illegible]

بموجود فيها فان الموجود في نفس الامر هو الموجود في الجوهر المجرد المسمى بالعقل
الكل قلت فيه مصادرة لان اثبات هذا المطلوب فلو اثبت به
كان مصادرة على المطلوب وايضا اتفاق العقلاء على ان المشاعات
ليست تتبدل في نفس الامر دل على بداهة تصور ما في نفس الامر والقول بان
ما في نفس الامر المراد به هو الموجود في الجوهر المجرد يقتضي كون تصور ما في
نفس الامر من التصورات النظرية فان تصور الجوهر المجرد فرع اثبات الجوهر
المجرد والتصديقات الموقوفة على النظري اولى بان يكون نظريا والحاصل
ان تصور ما في نفس الامر بديهي وتصور الموجود في الجوهر المجرد ليس بديهيا فليس
ما في نفس الامر هو الحاصل في الجوهر المجرد وهذا الوجه يصلح لابطال اصل
الدعوى وهي ان المراد بنفس الامر العقل بان ما في نفس الامر هو الصورة الحاصلة
في ذات المجرد وفيه بحث لانه حمل التشخص على معناه المقابل للكلي
كما هو المتبادر والظاهر ان المراد به حقيقة الذات وانه ملاحظ المقام وان
كان لا يخلو عن بعد والمقصود ان المطابقة بين شيئين تقتضي التغاير
الذاتي بينهما فكيف يتجه عليه الا ما ذكرناه اولا وايضا كلامه على تقدير تمامه
يفيد ان تصور ما في نفس الامر بهذا الوجه هو الواقع ونفس الامر و
المطابق بديهي واما تصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام
صور الكائنات فانما هو بعد دلالة البرهان على ان المقصود بهذا
الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان
وغيرهما من المطالب بتلك المفاهيم الكلية فلا يلزم منه بطلان اصل
دعواه ولا يمكن ان ما ذكره مثل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا
مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه
لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين
او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يعلم

الامر

الزمان

٦٨

الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره بهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر
التي لا يخفى شناعتها على من ذاق الحكمة وقد وقع مثل ذلك السهو في مواضع كثيرة من
كلامه وسيطلع عليه في كلام المص وغيره ولا شك ان الصنفين المذكورين
من الاحكام يشتركان في الثبوت الذهني لكون كل منهما حاصلا في ذهن كما تاتي
في ذهن معتقده كذا قيل وفيه ان كون كل معلوم حاصلا في ذهن العالم به مم
ولا يدل عليه الوجود الذهني على ما لا يخفى على المتفطن فالاولى ان يقال ان يكون للاول
منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه
وهو الذي يعبر عنه بما في نفس الامر وهذا اولى مما وقع في بعض النسخ بنفس الامر
ولا خفاء في ان الصنفين يتحكم بعين الوقوع واللاوقوع لا يعني الا الايقاع والانتزاع
كانهما كل عليه فلا يتجه عليه ما توهم من ان ظاهر عبارته تقتضي ان يكون للصنف
الاول من الاحكام وهو العلم ثبوت خارج الذهن ونفس العلم لا يثبت
خارج الذهن قطعا ثم [illegible] انه لا يلزم مما اشار اليه ان الصنفين يكونان موجودين
في الذهن واختلافهما بالمطابقة واللامطابقة ان يكون للاول منهما ثبوت خارج
عن اذهاننا كما ذهب اليه لم لا يجوز ان يكون امرا يصح الحكاية عنه ويكون مصداقا
لها ثابتا في حد ذاته سواء كان في الخارج او لا وفي عدم مطابقة الصنف الثاني
ايضا الامر المذكور ويسمى بما يجدك نفعا في هذا المقام اذا عرفت هذا فنقول
وذلك الثابت الخارج عن اذهاننا اما ان يكون قائما بنفسه اي لا يكون حالا
في غيره او متمثلا في غيره اي حالا فيه وقع في بعض نسخ الشرح ان هذا التقسيم
غير حاصر لاحتمال كون بعض ذلك الثابت قائما بنفسه وبعضه متمثلا في غيره
وهذا هو الحق لان الثوابت خارج الذهن لما انقسمت الى قائم بنفسه و
متمثل في غيره انقسم العلم بها ايضا الى قسمين قسم يتعلق بالقائم بنفسه وقسم يتعلق
بالمتمثل في غيره وفيه بحث لان ما ذكره لا يدل على انحصار التقسيم وذلك
ظاهر لمن له فطرة سليمة والتقسيم منحصر لانه اذا وضع اي قابل للاشارة

ذهني

الجهة بأنه هنا أو هناك أو غيره من وضع والكلام في هذا التفصيل كالكلام فيما
سبق في السؤال والجواب واعلم أن الحكم سواء كان بمعنى الوقوع واللاوقوع
أو بمعنى الإيقاع والانتزاع لا وجه لكونه ذا جهة خارجية إذ ليس هناك ما ينسب
إليه وضع والأولى في ترك أمثال تلك الاحتمالات سيما في الرسائل والمختصرات
لظهور بطلانها إلا أن يقال إن الحكم متعلق بأمر خارجي إذ ليس هناك ما
المذكورة إنما هي فيه لا في الحكم نفسه كما هو ظاهر العبارة فلا يروج ما سبق لكن
فيه خلل من وجه آخر سنذكره والأولى أن يقال إن تلك الأحكام غير متعلقة
بجهة معينة من جهات العالم ولا بزمان معين من الأزمنة وكل ذي وضع متعلق
بها فلا شيء من تلك الأحكام بذي وضع هذا إشارة إلى دليل على أن متعلق
الأحكام اليقينية الثابتة في الخارج لا يجوز أن يكون ذا وضع وكل وضع
وعدمها وجها واحدًا زيادة قربها تقرير الأول أن متعلق تلك الأحكام
ليس متعلقًا بجهة معينة من جهات العالم وكل ذي وضع متعلق بها فلا شيء من متعلق
الأحكام بذي وضع هذا شكل ثان كبراه ظاهرة لأن كل ذي وضع أي قابل
للإشارة الحسية لا بد أن يكون في جهة من جهات العالم وأما الصغرى فممنوعة لم
لا يجوز أن يكون متعلق الأحكام سواء كانت بمعنى الوقوع واللاوقوع أو بمعنى
الإيقاع والانتزاع متعلقًا بجهة معينة من جهات العالم بل نقول متعلق بعض
الأحكام اليقينية جهة من جهات العالم وتقرير الثاني أن متعلق الأحكام
اليقينية ليس بمتعلق بزمان معين من الأزمنة وكل ذي وضع متعلق به فلا شيء من
متعلق الأحكام بذي وضع وههنا أيضًا الصغرى ممنوعة لا يخفى سند المنع على ذي فطنة
قوله هذا إنما يتم على تقدير بناء الكلام المذكور على متعلق الأحكام لا على الأحكام
أنفسها والأمر كذلك لحقيقة أي إذا بني الكلام على الأحكام أنفسها تأمل لا يقال
إنها أي الأحكام تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي أي ذوات
الأوضاع ذوات أوضاع بل من حيث هي معقولات أي من حيث

51

49

أي ذوات الأوضاع لو حصلت في العقل كانت هي بعينها فهذا السؤال ليس
بمتوجه على ما سبق بناء على ما قررناه بل إنما يتجه عليه إذا قيل معناه أن متعلق
الأحكام اليقينية الثابتة في الخارج لا يجوز أن يكون ذا وضع فلا فإن
تلك الأحكام أنفسها غير متعلق بجهة معينة ولا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق
بها فلا يكون ذوات أوضاع فلا يكون مطابقة لما له وضع لامتناع المطابقة
بين ما لا يختص بمكان وزمان وبين ما يختص بهما وأنت تعلم أن الصغرى على
هذا التقرير أيضًا محل بحث في الدليل الثاني لكون بعض الأحكام متعلقًا بزمان
معين كما لا يخفى ثم إنها لا تقارن الأوضاع من حيثية أخرى أي من حيث الثبوت
في الخارج بل في الذهن والأولى أن يقال ثم تقارن الأوضاع إلى كما في بعض
النسخ كما يقال في الصورة المرتسمة في الأذهان في أكثر ثبوتها أنها كلية باعتبار هو
اعتبار التجريد عن التشخصات الذهنية وجزئية باعتبار آخر هو اعتبار التشخصات
الذهنية لأنا نقول الصور الخارجية المطابقة بفتح الباء إذا كانت كذلك
كانت قائمة بغيرها بل متمثلة في غيرها وفي هذا الفرض كانت قائمة بنفسها هف
لكونه خلاف المقدر فيه أنه لم لا يجوز أن يقول لا نسلم أن الصور الخارجية المطابقة
إذا كانت كذلك كانت قائمة بغيرها أي الوجود الخارجي إذ لها هناك وكونها قائمة
بغيرها في الوجود الذهني ليس خلاف المفروض وأيضًا أن ما ذكره المصنف كلام
على السند الأخص ويؤيده ما قيل لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللذين بهما
يتحقق الوضع التحقيق والتجرد عن الوضع في اعتبار المحل وعدم اعتباره
بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوت آخر وهي ذوات وضع بحسب ذلك
الثبوت ثم إن الأحكام الذهنية مطابقتها بمعنى أنها إذا حصلت في الخارج
كانت هي وإذا حصلت تلك الخارجيات في العقل كانت هي كما أشرنا
إليه أولاً فالمثال يبطل ذلك لأنه تم الدليل والتشبيه بالصورة الذهنية مطلق
تغاير الاعتبارين اللذين لأجلهما يتحقق الإمكان المختلفان وليس الغرض التشبيه

79

بيتها بذه
واسنى المآرب
ليق معالم
لم يطمسهن
ما ميط الشبه
الصدور
الافاضل
كف
بدر اكابر
طغوى تراوح
الت عتبه
الافاضل
فوق اعلم
الممكن

من كل الوجوه ليستوجه الجواب المذكور ولا يلتفت الى ما وقع في بعض الشروح
من انه لو جعل هذا الجواب بيانا لمنع ايراد هذا السؤال لكان اولى واما ثانيا فلان
العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ولكن لا شك في المطابقة
مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع فيه بحث لانه لو تم لدل على
نقيض هذا المدعى ايضا لانا لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث هو غير
ذي وضع والا لم يحتج الى اثبات تجرده بالبرهان بل نقول لو تم لبطل اصل
دعواه ايضا بان يقال لا نسلم ان يكون الصور المطابقة لها الصور العقلية
في نفس الامر صورا متمثلة في ذوات مجردة عن المادة شانها كيت وكيت فان
العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين فلو كانت الصور الثابتة
في نفس الامر متمثلة في ذوات مجردة شانها كيت وكيت لوجب الشعور
بكونها متمثلة في ذوات مجردة عن المادة موصوفة بما ذكر عند الشعور بالمطابقة.
والتالي في المقدم مثله ويلزم من مثل ذلك بطلان كثير من قواعد الحكمة وغيرها و (باطل مه)
لا يخفى شناعته على من له ادنى فطانة وقد سبق التنبيه على مثل ذلك فتذكر و
ايضا ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين من حيث انهما
متطابقان لا من جميع الحيثيات ولا نم ان الصور العقلية تجب مطابقتها
لذوات الاوضاع من حيث هي ذوات الاوضاع ليجب الشعور
بالاوضاع عند العلم بالمطابقة على ان بعض الحيثيات التي لها دخل
في المطابقة في نفس الامر لا يجب الشعور بها عند العلم بالمطابقة اذ الاسباب
للشيء في تحققه في الواقع لا يجب ان يتوقف عليها العلم بذلك الشيء وانما ذكرنا
وبالجملة ان هذا الكلام في غاية الاختلال والعجب انه كيف وقع من المص مع
كونه علما في التحقيق ونهاية في التدقيق كما هو المشهور واما ثالثا فلان الذي
ادركناه من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية اولا في
الحاكم هو العقل واما في ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس الظاهرة

اوباطل

٧٠

اوما يجري مجرى الحواس من الباطنة ولكن التقييد يعكس ذلك ولو لم نذكر قوله
او ما يجري مجرى الحواس لكان اخصر واظهر والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات
من جهة ما هي محسوسات محال وفيه ايضا بحث ظاهر وهو انه لم لا يجوز ان يكون
المطابقة لا من حيث هي محسوسات وقد سبق ما يجديك نفعا في هذا المقام فلا تغفل
والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا محال لانه قول بالمثل
الافلاطونية فهذا ما لا نم انه قول بالمثل الافلاطونية مستندا بان المثل الافلاطونية
عند كثير من المحققين ليست صورا مجردة من موادها قائمة بنفسها بل هي الصور العقلية
الكاملة [illegible] المجردة المسماة بالعقول وقد صرح به الحكيم ابو نصر الفارابي في
كتابه المسمى بالجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو الا انه خصص بعلم المبدأ
الاول وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء الفرس من
من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا
من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها و
يجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك
الجبال وملك البحار ونحو ذلك وقالوا ان بحث المهملة انما اشارة الى وجود المهية المجردة
فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض باق ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد و
اصلا قابل للمتقابلات ولا شك ان العقول [illegible] يكون لتلك الاحكام مطابقة لامور
ثابتة بنحو من انحاء الثبوت قائمة بنفسها في ذلك النحو من الثبوت ليس قولا بالمثل
الافلاطونية بتلك التفاسير الثلاثة المنقولة انما نقول انه ليس هي الا [illegible]
ولا مبرهنا سواء سميت بالمثل الافلاطونية اولا والبرهان على امتناع المثل الافلاطونية
لا يدل الا على امتناع هذا المعنى بل انما يدل على ان المهية المجردة غير موجودة في الخارج
كما صرح به في موضعه وايضا انما لمثل الافلاطونية عالم المثال فانه خلاف المصطلح
كما قيل ومع هذا لا نم استحالته الا ان يقوم عليه الدليل ولم يبرهن عليه ارسطو
الا ان يقال انه يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر
سوى هذه العناصر وحركات وسكنات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض استبعاد

[illegible marginal notes]

كذا قيل ونظر فيه تفصيل كلام الشيخ في هذا المقام حقيقة الحال في هذا المرام
واما ان يكون ذلك الثابت الخارجي من الامور الثابتة المطابق لها اي للامور التي هي
تمثلات في غيره فينقسم هذا التمثيل في غيره ايضا الى قسمين وذلك لانه وذلك الغير اما
ان يكون ذا وضع او مجرد في وضع فان كان ذلك الغير ذا وضع بالذات كان
التمثيل فيه مثله اي ذا وضع وان كان بالتبع وعاد الحال المذكورة هذا اشارة
الى ما ذكره في القسم الاول من الشق الاول وهو ان يكون ذلك الثابت الخارجي
قائما بنفسه ذا وضع وذلك هو المحالات الثلث التي هي الاول الثلثة
على تقدير هذا الشق وكان حديث ذلك المحالات التي الات هو كونه
ذا وضع فتحققت فيه تلك فيه ايضا وانت خبير بان كل من ذلك الا والمراد الضعف
ومع ذلك يتجه عليه انه وقع هناك الايراد المصدر بلا يتاتى بانه يلزم ان
يكون قائما بمحل وكلامنا على فرض عدم قيامه بمحل ولا شك انه يصح مثله على
تقدير المعلول كالاولى فلا يمشي ذلك الكلام في هذا المقام وايضا ان ذلك
الخارج المطابق ليس بذات وضع في ذاته وانما صار كذلك بسبب محله
فلم لا يجوز ان يطابق الحكم الذهني بنفس ذلك الخارج من حيث هو هو لا من حيث
كونه حالا في محل ذي وضع وهذا مثل ما قيل ان الصور المجردة عن المشخصات
الخارجية الحالة في العقل يطابق كل واحد من الاشخاص الخارجية من حيث
مفهوماتها المطلقة ويحمل عليه فيقال هو هي كقولنا زيد هو انسان ولا يطابقها
من حيث هي حالة في محل فانها من تلك الحيثية يكون صورة شخصية مجردة عن
المواد فيمتنع حملها من تلك الحيثية على شيء من الاشخاص الخارجية مجردة فانه
يكذب قولنا مثلا زيد هو الانسان الحال في ذوات مجردة عن المواد الجسمية و
بعض ما سبق في بيان هذا المقام فتذكر قسمي الشق الاخر وهو ان يكون متمثلا
الى شيء غير ذي وضع ثم يقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان
بعض ما في الاول كان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل
وبين ما هو بالقوة فيه بحث ظاهر وهو انه لا وجه لامتناع المطابقة بين ما يمكن ان

بيم

٧١

صيرورتها بالفعل وبين ما هو بالقوة بل نقول لم لا يجوز ان يكون صدورها في
محلها متدرجا كحدوثها في الاذهان او متعاقبا او الواجب حصول التطابق حال
حصولها لا حصولها دائما فلا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وبعبارة اخرى لم
لا يجوز ان يكون الصور المطابقة لها كلها بالقوة ويجب خروجها عند وقوع
الاحكام الذهنية فيتساوق حصول كل واحد من الاحكام الذهنية وحصول
ما يطابقه من الصور الخارجية فيتحقق المطابقة من غير تقدم لحصول الصور الخارجية
على الذهنية فلا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او
يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام
المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ونقض بتبدل بوقت
وكان هذا دليل على وجوب كون ذلك المتمثل ازليا ابديا عاريا من التغير
والتبدل وتحريره ان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من
غير تغير وتبدل ويمتنع المطابقة بين الامور الواجبة الثبوت ازلا وابدا وبين
الامور الممكنة الزوال والتغير فيجب ان يكون ذلك المتمثل مما لا يمكن ان يزول
او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة فيه بحث لانا لا نسلم كون جميع الاحكام
المعينة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير وتبدل لم لا يجوز ان يكون بعضها
ممكنة الثبوت لا واجبة الثبوت وبعضها متغيرا او متبدلا ولو سلم فلا نسلم امتناع
المطابقة بين الامور الواجبة الثبوت الغير المتبدلة وبين الامور الغير الواجبة
الثبوت المتبدلة ولا بد لنفيه من دليل وقد سبق ما لدينا في تحقيق هذا المقام
نفعا فلا تغفل ثم اعلم ان الكلام المفصل مع ما يتجه عليه من المنع يشتمل على تطويل و
اطناب بلا فائدة ما يتعلق بما هو مستدرك ويستغنى عنه في البيان و
الانصاف ان كلامه هنا مختل من حيث المعنى واللفظ كما لا يخفى على من له فطرة سليمة
وفطنة قويمة وواجب ان يكون محلها كذلك والا فلا يمكن ثبوت الحال بدون المحل
هذا اشارة الى كون المحل الذي هو شيء غير ذي وضع كذلك اي ليس مما كان بالقوة
ولا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة وتقرير الدليل

عليه ان الاحكام اليقينية من ان الواحد نصف الاثنين وقطر المربع لا يساوي
ضلعه ضرورية الثبوت ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها
من مكان مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتا
دائما ضروريا ولما كانت صادقة وجب ان يكون مضمونها ثابتا كذلك فيكون
محلها ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وانت
خبير بانه مع كونه مبنيا على المقدمات السابقة التي عرفت حالها انما يتم اذا لم يكف
في ثبوت الحال ثبوت المحل لا بعينه بل لا بد له من محل معين ان تم والا فلا
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه الى آخره غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع
المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحسب تستحيل عليه وعليها التغير و
الاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا
يتجه عليه ما سمعت من المنع في المقدمات السابقة اذ لا يلزم مما سبق ارتسام
جميع المعقولات في محل واحد اذ يجوز ان يكون بعض منها مرتسما في محل وبعض
آخر منها مرتسما في محل آخر وهكذا ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل واستبان
منه ان المقدمات السابقة على تقدير صحتها لا يستلزم ما فرعه عليها واذا ثبت
ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل اعني واجب الوجود
لذاته وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل
واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدءا اولا للكثرة وان يكون
محلا قابلا للكثرة فيحصل منه فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى
وتقدس بهذه الصفة ونسميه بعقل الكل لما ثبت عنده وجود قائم بنفسه
الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات بتلك المقدمات التي عرفت
حالها اراد ان يبين انه ليس هو اول الاوائل اعني الواجب لذاته واشار
في بيانه الى وجوه ثلثة الاول ان ذلك الموجود يجب ان يشتمل بالفعل على كثرة
غير متناهية وواجب الوجود يمتنع ان يكون فيه كثرة فضلا عن ان يكون غير
متناهية والثاني انه يجب ان يكون علة لوجود تلك الكثرة بذاتها فيكون مبدءا

اولا

اولا لها والواجب يمتنع ان يكون مبدءا اولا لها والثالث انه محل وقابل
لتلك الكثرة وواجب الوجود يمتنع ان يكون كذلك واورد عليه انه ان اراد
بقوله في الوجه الاول ان ذلك الموجود يجب ان يشتمل بالفعل على كثرة غير متناهية
ان تلك الكثرة جزء له فمنعه ظاهر وان اراد انه محل لها فيكون هذا الوجه بعينه
هو الوجه الثالث وايضا ان اراد بقوله في الوجه الثاني انه مبدء اول لها
انه علة اولية فاعلية لها فلا نسلم ان الواجب ليس كذلك ووجهه ظاهر على ما قرره
المصنف في بعض تصانيفه وان اراد انه علة قابلية لها فيعود هذا الوجه الى
الوجه الثالث ومع ذلك يتجه عليه انه يمكن ان يكون معنى قوله يمتنع ان يكون اول الاوائل
مبدءا اولا للكثرة انه يمتنع ان يكون مبدءا قابليا اولا للكثرة فيكون تقييده بالاولية
مشعرا بجواز كونه علة قابلية لا بجهة الاولية مثل ان يكون قابلا لشيء واحد اول
وذلك المقبول يكون قابلا للاشياء الكثيرة فيكون محلا للكثرة بالواسطة وهذا
فانه ليس محلا لشيء منها البتة
المذكور فلك ان تقول فكيف يتحقق هذه الكثرة في هذا المحل ان كان من الواجب
فقد اطلعت آنفا وان كان من ذوات المحل لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وانت
تعلم ان المراد بالمبدأ في كلامه هذا ان كان هو الفاعل لم يلزم منه بطلان كون
تحقق الكثرة في هذا المحل من الواجب كما لا يخفى وايضا بطلان كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا ليس بثابت كما يظهر بالمراجعة الى مواضعه اللهم الا ان يبني الكلام
على الالزام ثم اعلم انه وقع في بعض الشروح وان المشهور ان عقل الكل هو العقل
الاول فكأنه عقل كل العالم فان ما عداه من العقول فائضة منه كانها اشعة منه وهذا
المجرد الذي اثبته وجعله هو الكل في نفس الامر لا يجوز ان يكون هو العقل الاول فان
معقولات العقل الاول هي لوازمه وليس من ذوات العقل الاول الجزئيات
ما يقتضي هذه الكثرة المفصلة الغير المتناهية اللهم الا ان يقال هذه الكثرة على
خلاف المشهور ولا مشاحة في الاصطلاح على انه لكن مخالفة المشهور نزاع الجمهور
من غير ضرورة داعية ليست قوة الخطا عند المحصلين كما هو المتعارف ما بينهم

والمشهور في الكتب المعتبرة انه هو العقل الفعال فلا يكون هو المعلول الاول منه

وقد يقال انه يلزم الاشياء اذا جعل جميع تلك الكثرة لازمة لذلك المجرد
بلا واسطة واما اذا جعل بعضها بواسطة بعض فلا يلزم الاشياء وبه علم
حال ما قيل ان هذا المحل هو اول المعلولات وهو العقل الاول وليس فيه
من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة و
ما يفي بهذه الكثرات الا من جهة كثرة تامل فيه بما فيه وقد يقال انه لا يثبت
كونه عقلا لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره لانه
على تقدير تمامه انما يفيد كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك المعقولات ومن
الجائز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات وما قيل انه لا يعتبر
في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات
فح كونه عقلا مردود بما عرفت آنفا فتحه عليه ان ذلك يحتمل ان يكون نفسا فلكية
او غيرها من النفوس الا انه لكن انتقاشها بجميع المدركات فان اراد بعقل
الكل ما يشمل تلك المحتملات فلا يكون بعيده مثل ان من انصف اعترف بانه
اراد بعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وح يرد عليه المنع المذكور وههنا
كلام اخر يستدعي المقام ايراده وهو ان تلك الكثرة لا يخلو اما ان يكون معلومة
للواجب اولا والثاني ينافي الكثرة مقتضاه وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون حاصلة
في ذات الواجب او لا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح
ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني اما ان يكون حاصلة
في محل اخر او لا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجود ذلك
المحل وهو محال وعلى الثاني لا يثبت ما ادعاه من وجود محل تمثل فيه تلك الكثرة على
ان من جملة تلك الامور المتكثرة الامور المعدومة في الخارج كالنقب والاضافات
وغيرها فاذا لم يكن موجودة في الذهن كانت معدومة مطلقا فلا يتصور ان
يتعلق العلم بها ومنه ضعف ما ذكره العلامة الشريف قدس سره لما منعهم
البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته سبحانه لم يعلمهم ان علمه
بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده وانفردوا بان علمه بها انما هو بحصول

في حاشيته لشرح التجريد ١٢

صورها

٧٧

صورها في مجرد آخر الذي عبر عنه في القرآن تارة باللوح المحفوظ وتارة
بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك لما ورد من انه وقع في بعض
الشروح ان هذا المحل بالفعل كما ذكره فلان ان اللوح المحفوظ منتقش بالجلي
على ان الذي يجمع الجزئيات والكليات والعقل الذي اشير منتقش
الا بالكليات على قاعدتهم فلا يكون هو المسمى باللوح المحفوظ على تقدير ثبوته واما
ثانيا فلان للمفسرين في قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقوالا احدها
ان المراد به ههنا هو القرآن والثاني هو علم الله سبحانه والثالث هو اللوح المحفوظ
وتفسيره بالعلم اشد مناسبة للكلام السابق وهو قوله تعالى وتقدس وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية وهذا هو الكلام الموجز على مقدماته
ويليه ولنذكر ما اورد عليه معارضة وذلك من وجوه الاول ان كل واحد من
العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مثلا مطابق لما في نفس الامر مع انه
لم يتصور العقل الفعال ايضا فضلا عن اعتقاد ثبوته كما ارتسامه بصور الكائنات
بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه
يتم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغاير الى المفهوم
والثاني لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال
على اي وجه من الايجاب والسلب ولا يعلم ذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل
الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبه يعلم ان ما ثبت جزما بانه
تمام ذكره هو انه لو تم لزم بطلان اكثر من قواعد الحكمة وغيرها مما لا يخفى على من ذاق
الحكمة ثم انه يتم الزاما لما سبق في كلام المص فلا تغفل والثالث ان هذه العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الاصلي ووجه بعيد وهو ان يحمل الامر ههنا في مقابلة الخلق
ويراد به عالم المجردات وانت تعلم ان المقصود بيان حقيقة نفس الامر لا بيان مدلول
اللفظ كما انهم يقولون ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم والمقصود
به بيان حقيقته لا بيان مدلول اللفظ على ان ما ذكره انما هو العقل الفعال
ولا دلالة العام على الخاص والثالث ان جميع المعقولات تصوريه او تصديقية نظرية

اي قاعدة الحكماء ١٢

ان المفسرين [illegible] وعنده مفاتح الغيب [illegible] مفاتح الغيب [illegible] وعنده مفاتح [illegible] الآية حاشية [illegible] التطبيق ١٢

٧٩

[illegible] عنها بذ
[illegible] واسنى المطالب
[illegible] يق مما لم
[illegible] لم يطمسهن
[illegible] ما يحيط الشبه
[illegible] الصدور
[illegible] كشف الافاضل
[illegible] بدر اكابر
[illegible] طغوية تتراوح
[illegible] الت عتبته
[illegible] الافاضل
[illegible] اعلم
[illegible] المحقق

فيه فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت الكواذب ايضا
صادقة في نفس الامر وقد يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث يصدق به
صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه لكنه ليس مصدقا بها تامل
والرابع انه يتعذر وصف الاحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس
الامر وقد يجاب عنه بانه لم لا يجوز ان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات
كما في تفصيل [illegible] لكنه لا يمشي من جانب المص هنا واجيب عنه بوجه آخر بان
صدق الحكم الذي فيه لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه ورد
عليه بانه يلزم ان يكون صدق الجزء [illegible] من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه
الا بالمطابقة وقد يقال ان كلام ارسطو ما يدل على ان علم المبادي اجل عن ان
يوصف بالصدق وانما هو الحق يعني انه الواقع لا المطابق للواقع وانت خبير
بانه خلاف العرف العام والخاص وان ما نسب اليه يتعذر ايضا وصف العلم
السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب تعالى بالذات لامتناع مطابقة الشيء لما هو متحقق
لعدمه واجيب عنه بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان
اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم
الواجب تعالى على انهم لا يثبتون له اولا الا التعقل في ذاته و[illegible] وفيه
انه ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى آخر
يتجه عليه انهم فسروا الصدق مطلقا بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق
ولا بالكذب اصلا ورد عليه انه خلاف المنصوص من العرف العام وان ما نسب
ان ما نقل عن ارسطو كذلك كما اشرنا اليه والسادس انه يشتمل ايضا وصف
العلم بالجزئيات كعلمنا بهذا الكسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها
في العقل واجيب بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف
في المطابقة هذا ما يتعلق بما في هذه الرسالة من تحقيق نفس الامر كلام آخر ينبغي
ايراده في هذا المقام وهو انه قال بعض المحققين ان العقل يحكم بلا ملاحظة
التعيين والمقايسة بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات

بجليهما

بجليهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول لا من خصوصية المدرك [illegible] او بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج
ايضا فصحة هذه النسبة هو معنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
لزيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعية
الى محل وقعتها في السلب والايجاب واعترض عليه بانه يلزم ان لا يكون للضروريات
مطلقا ولا للحكم الذي تستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر
والا فانشاء ورد عليه بانه قد فسر الخارج بالنسبة الى حد بالعقل من الطرفين
بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا
خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا
المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي تستنبطه الحاكم من
البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه
لا محذور فيه فافهم ثم انه يرد على هذا القائل ايضا ما اورد اولا في ابطال
ما ذكره المص معارضة والجواب هو الجواب وقال العلامة الشريف قدس سره ان
نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته وان المراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا
مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا
في حد ذاته ان وجوده ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل
اعتبار وفرض كان هو موجودا او ذلك الوجود اما وجود اصيل او ظلي فنفس
الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو
في نفس الامر قطعا والاعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في
نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا وغير مطابق لنفس الامر
مع ثبوته في الذهن فعلى ما ذكره قدس سره يكون نفس الامر في كل قضية المحكوم عليه او به
فيها والنسبة التي بينهما بانه ان الواحد مثلا في قولنا الواحد نصف الاثنين هو في
حد ذاته بحيث يصح الحكاية عنه بانه نصف الاثنين ولكن لا يخفى ان هذا المفهوم

وجود

أنه انما يصح الا انه اعلم الآخر ايضا وكذا يمكن ان يقال ان مفهوم نصف الاثنين
واحد فواته بحيث يصح الحكاية عنه بنصفية للواحد وكذا النصف منهما ولا خفاء في ان
الحكم لثبت في حدة والتاكيد يصح الحكاية عنها بانها نوع وكذا الحال في الزوج
والنسبة الثابتة بينهما في حده وانها في الخارج لها كان جميع المفهومات التصورية والتصديقية
ثابتة في نفس الامر ولو في القوي الادراكية للاحكام الايجابية الصادقة عليها كانت
زوجية الخمسة ايضا ثابتة في نفس الامر لكنه على سبيل التصور التصديقي فلا يكون
النسبة في نفس الامر والذهن عموما من وجه بل يقول انهما متساويان لان كل موجود
في نفس الامر فهو موجود في الذهن وكذا الكل موجود في الخارج موجود في الذهن لانصافه
بصفة ثبوتية يجب له ثبوتا ذهنيا فالموجود في الخارج اخص مطلقا من الموجود في الذهن
ايضا وعدم كونه موجودا في الذهن باعتبار وجوده في الخارج لا يقدح فيه لان المساواة
بين المفهومين لا تقتضي تصادقهما باعتبار واحد ولا في زمان واحد الا ان كان على من
لاحظ لحقة النسب حتى الملاحظة وحسبان هذا الكون زوجية الخمسة موجودة
في الذهن باعتبار تعلق التصديق بها وغير موجودة في نفس الامر بهذا الاعتبار لا يقدح
فيما ذكرناه وذلك لان المعتبر في المساواة صدق كل من المفهومين على كل ما صدق
عليه الآخر باعتبار من الاعتبارات وفي زمان من الازمنة كما اشرنا اليه
بهذه فوايد القوم في هذا المقام وما يتعلق بها فعليك بالاختبار ثم الاختيار
والتجنب عن التقليد من الكلام لئلا ينجر الى الاملال تحقيق المرام
والله المستعان وعليه التكلان وقع الفراغ من تاليفه يوم الخميس
السابع من شهر ربيع الاول سنة اثنتي وعشرين وثمانمائة في بلدة هراة
صانها الله تعالى عن الآفات والبليات وقد وقع على يد
العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله الملك الغني حسيني بن شاه حسن العلوي
الشهير بخلوتي عفي عنهما في رابع اواخر عشر الاول من شوال سنة ثمان و
ثمانين وثمانمائة في دار الملك شيراز صانها الله عن الحوادث الحمد
لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين واله الطيبين الطاهرين ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انت تايسر تيسر بالتي هي سيدنا محمد سيد الورى عليه وآله الوفا السلام ولهم الدعا ما انبعث المصراع وكشف الغبرا
وبعد فان الشيخ الحكيم فخرالدين المشهور بمنصور نور الله الى وسيلة الى الابا وسيد اعاظم الحكام الذي يجوهر نفيس الجواهر
ما يجلي النواظر عن نقط عد يده وطرز سندس صحايف عده عن المشهور بمرشده وحث وروى مضامير البراعة وميدان
الافادة بمرتبة مجاهد العلم في معارك الخصام كالليث على الضرغام المويد المقدام افضل المتوحدين بان لا دون
في الاضطراب ويتبع عليه الكلاب كما في اشي والتعبد بما فيه ويحكم من القوي فحسب الحق الذي ان اتاه هو الرحمن
مع غير سوية في الاغراب وداوامة في زايت لتسكينة الفضاء فاحسبه الكيسان وقاطع البرهان وساطع
والتبيان والله المستعان وعليه التكلان وليدرج فيما ارويت وعليه عرفت بنصوص من شكل عليها خلاف
مسبوقة بمقدمة هي ان الجسم الطبيعي جوهر يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم فالغرض مبني التجزي بدون
وتقدير مفهوم للامكان مفيد ناتج تميز معنى كالتوهم وصورة كل شيء ماهية بها هو هو والهيولى هي التي صارت
مصورة بها كالاخشاب للسرير وما لاجله الغاية وما منه الشيء يعني فاعله وتام مادته وربما يطلق
المادة على المحل مطلقا او مخصصا في الحلول بالاختصاص الناعت فالمنعوت محل والناعت
وهو حال ايما ناعت مواطاة او اشتقاقا او لا مطلقا بل بخصوصه وربما في مرة فلابد وما يورده الجمهور
على ما هو المشهور من المفهوم المحصل ربما يكون متكثرة الاجزاء مركبة باعتبار العقل متحدة في الخارج وجوهر ما
حاصل من اجزائه الافتراق بالثبات والثبات او الزوال والبقاء ولا يستعمل من هذا الا لحد لها نظائر
في الاغراب بعد الاجزاء الى الانسان او الاجسام بعد التعدد صارت كالمعدة ما كان فاعلا فيكون اعتبار مثل ذلك
في الاجزاء ولعله فالاستاذ من سمي التركيب بهذا التركيب اتحاديا وما نظر الى الجهتين الصورة او انتشت
بالاردوة او بغيرها لحيث فيها بسم الله الرحمن الرحيم المقالة الاولى في تحرير الدعوى وفيه فصول الفصل
الاول في ان الاجسام ليست مركبة من اجزاء لا تتجزى فيما تقتضيه الضرورة والنظر بالتناهي فيه فهو غير مركب من الاجزاء التي
لا تتجزى والا لزم محالات شتى ولان الصورة والهيولى على ما هو المشهور عند الجمهور والدلائل الاربعة
المذكورة في الزبر المسطورة في الكتب لا يفيد وجود جوهرين متغايرين متلاقيين بالحلول والمحلية على ما حسبوه
بل غاية ما لزم منها ان يكون في الجسم امر هو ابدا يتصور بصور شتى تتوارد عليها فيتحد بها على تبدلها وتبادلها
فالموجود في الخارج من الجسم المتوحدات واحدة بسيطة هي هيولى باعتبار وصورة باعتبار آخر فالتركيب
بينهما اتحادي وهما يعنيهما جنس الجسم وفصله باعتبارين آخرين وهذا هو الذي ذهب اليه القدماء

بحثها بذه
واشى المار
ان يوم عالم
ارالم بطمسهق
عا ميط الشبه
الصدور
الافاضل
كف الافاضل
بدر اكابر
طغوية تراوح
الات عتبة
الافاضل
اعلم
الممكن

والحكما من اهل التجريد وصرح به صاحب التجريد ثم ان هذا الحكم قابل للقسمة لا الى غير النهاية والمتبوع اهم ان
عدم التناهي بينهما بمعنى لا يقف عند شيء من لزوم وجود غير المتناهي وشيخ لغة ابام تحصيل اشكال هو
ان الاجزاء المكنة الحصول ان كانت غير متناهية لزم ما لزم والعود الى الفرد وان كانت متناهية
لزم وقوف القسمة فلا ينفع التشكيك في التقسيم ثم عرضته على الاستاد ~~الاستاد~~
فاجاب بان تلك الاجزاء بعدم تعددها وذكرها الا بعض بين منها فانها من خواص الامور المتكثرة
وفيه ما فيه ولعل الحكم الذي ذكره بعضهم اورد على بعض الناظرين من اجلة المعاصرين دفعا لذلك
وهو ان مناقضة اللا متناهية عدة متناهية بقدر الخلاف المتزايدة والمتناهية ظهرت التفاوت
غير متناهية بكل حجم وقدر ومجموع الاقدار المتناهية غير متناهية ضرورة ان المتناقضة
من جهة متزايدة من اخرى المتزايدة غير متناهية باعتبار الكل ويمكن اعتبار المتناهية المتناقضة فيها
ايضا فلا يأتي الجواب شيء كما يأتي لكلامه ولا نذكره حاصل الفصل الرابع انه
ان الاجسام اما بسيطة او مركبة والبسيط اما فلكية او عنصرية لكل صورة وصورة الافلاك
تستفيض اشكالها انقيادا لها وما سوى مصورة لاجزاء منها محركة لها مستندة الى الطبائع ولا تلزم
ما لزمه بعض وهي اما كلية او جزئية والكل بسائط والعناصر هي اصول المركبات اربعة
منها الكون والفساد والانقلاب والاختلاط والامتزاج ويحصل منها بانواع المركبات
التامة وغيرها الفصل الثالث انه العناصر اذا اختلطت وامتزجت وحصلت صور
مزاجية عاملها باجزائها المضغوطة الممتزجة فلا لزم صيرورة الغالب مغلوبا حيث
سلف كلام ذكره الامام على ما في حاشية الماتن الجديدة على شرح التجريد ثم العناصر الممتزجة
كما امتزجت تصعد الصعود المتولدة وصيرورتها اياه معدنا او نباتا او حيوانا او انسانا
ان انها صور العناصر وهي تمتعها ان المركبات التي لها صور غير باقية بالفعل بل باقية بالقوة
وهذا معنى المركب يعني بالبقاء بالقوة ان كل منها بحيث اذا انحلت تعاد الى صورتها وصفاتها
فالنار التي في الياقوت مثلا ليست نارا بالفعل بل بالقوة وهي بحيث اذا افردت
وخلصت من التركيب والاختلاط صارت نارا بالفعل فظهرت خواصها صفات ظاهرة
منها واما حالة التركيب فهي ياقوت لا غير في العناصر الممتزجة فيه مثلا في المقلة فان
الجزء الهوائي الذي انقلب اليه نارا ليست ذاته من غير معاوقة بسبب جار في قوة فحوية
على صيرورته نارا بالفعل ولا يمكن في ذلك الموضع بخلاف النار الذي هناك

فصار بالامتزاج ياقوتا فاعرفه انتهى ورد ايرادات بارده عديدة واردة يورد عليه
بالامادة والاستاد فاضل بالافادة دمتواره ويحصله وسماه الاعانة عبارته من ان صور العناصر
باقية حالة التركيب قبل حصول المزاج غير باقية مطلقا بعد الامتزاج حيث استحكام المزاج وبالجملة يحصل دعواه
على ما استفادة من حالة وتحاوله ما صرح به بان يصح ان العناصر في المركبات التامة التي لها صور غير باقية بالفعل
منهم وحده بل صارت الكل واحدا بعينها هو المركب والاعضاء المتميزة في بعض المركبات انما تميزت
بصفات زائدة على الذوات والصورة الذاتية انما هو في اشياء الافراد وهو صفات تلك المتميزات عن الصفات
دون السواء من الصفات المتميزات وبهذا اندفع ايرادات اخر شتى ايضا فاعرفه الفصل الرابع قد اشير
الى انه يكون افتراق المتحدين فنا وبقاء وان النفس صورة فالنوع الانساني كله صورة واحدة بها هو نفس
خواص وصفات ببقاء بقائه وكلما يتغير الوصفات والاركان ودرجة تجرد ها هي على ما هو المشهور وتقدم في الابد
دار الابد تجردها من ملابسها التي تلبس بها من غيرها فمصح بتاها بعد زوال الكدورة الدنيوية التي هي من صفات
البدنية بمعض الجلابيب اللطيفة او الكثيفة فتلطف او تدنو وبهذا ايضا حوا عبد الرحمن الحلقة
فاعرف انه لا تعرف امر ارشي بما تعرض به اهل الكلام الا فرق المتفقين ان الانسان فيها وعلى ذلك دعواه وفيها
فصول الفصل الاول ان الذي دعاه التركيب الذي هو من الهيولى والصورة امور
منها ان بعض المتأخرين ممن قد تفطن في القوم عن ارض على انه لا يمكن حمل احد الذاتين
المتباينين على الاخر اصلا باي علاقة اعتبرت وان الفصل محمول على الجنس
وان التغاير بين الجنس والمادة وهو الهيولى والفصل والصورة اعتباري
وان الحمل هو الحكم بان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا لا ان مفهوم
المحمول ما صدق عليه الموضوع الفصل الثاني ان الذي دعاه الى دعواه عدم بقاء
العناصر في المركبات امور الاول ما قرره ونقل مما قرر من امتناع حلول
صورتين في مادة مطلقا الا بتوسط احدهما ولا بغيرها وكان بعض من
يجوز هذا على ما اشعر عليه بعض عبارات المتأخرين فهو خارج عن المعقول
والمنقول الثاني ما اراه من انه ليس في شيء من اجزاء الياقوت واللحم نار ولا ماء ولا
ارض ولا هواء الثالث ما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفاء حيث قال لو كانت
البسائط محفوظة في المركبات لما كانت اجتماعها يوجب لحمية او عظمية ولم يكن
لحم بالحقيقة ولو كان بصير قوي لرأى بدل اللحم نارا او هواء فلم يكن بالحقيقة لحم بل بحسب
الرؤية ثم قال صور العناصر في الممتزجات باقية ثم ابطله في فصل آخر القول
بعدم بقاء العناصر وهذا مذهب محدث وابطله لظهور ما بعد تحليل التركيب
والاستاد قدس سره في حواشي التجريد وجه كلامه هذا بان الباقي انما هو

بينهما بذه
واسنى المارب
فائق مماثل
لم بطمسهن
ما سيط الشبه
الصدور
ركب الافاضل
بدرا كابر
تراوح
عتبته
الافاضل
اعلم
المكتب

اما هي الصورة العنصرية معزولة عن العمل وهو جعل المادة نوعا وافاد ان الفرق [illegible]
المذهب المحدث انه على هذا يبقى صورة غير عاملة وعلى المحدث لا يبقى صورة اصلا ثم قال
فان قلت على هذا لا يصح تفسير الصورة بانها التي يكون به الشيء بالفعل قلت التفسير للصورة
العاملة وتسميتها حال العزم صورة باعتبار ما كان انتهى خلاصة ما افاده ولا يخفى على اولي
النهى ان النفس حررناه ارزن واجلى وبين [illegible] بما افاده بما حررناه وقررناه والامور [illegible] بالاكثر فان بقاء الصورة
المعزولة بها حقيقة في امر الصورة [illegible] الاشكال ويحتاج الى مزيد [illegible] على ان تقرير وجود الصورة المعزولة
على [illegible] المشهورة انه يحتاج الى زيادة تقرير ثم [illegible] ان يجاب عن سؤال افاده بجوابه غير ما افاده الفصل الثالث
دعاه الى دعواه اتحاد النفس مع البدن حيدما اشرنا اليه امور نشير المقالة الثالثة وفيها فصول الفصل الاول قد
اشرنا الى ان الدلائل الاربعة المورودة لاثبات المدعى لا يمكن دعواهم على ما هو المشهور ولا يلزم منها لو ان
الا ما التزمه الاستاد الفصل الثاني ان الاستدلالات والعبارات والاشارات لا تفيد الاتحاد الصحيح مطلقا
والاتحاد بالنحو على ما قرره فكلا الفصل الثالث ان من لا راي له ولا نظر له نفسه ولا في العلوم والكتب
[illegible] ربما يشنع على الاستاد في تحقيقه حقيقة النفس فتارة يقول بغير علم انه احدث مذهبا جديدا استحدثه ما
لم يقل به احد وتارة يقول انه في خلاف العقلاء حيث قرر التجرد النفس مع انه في النفس [illegible] فليعلم [illegible] ان
تجرد النفس ليس مذهب الكل ولا مشهور القوم عن آخرهم وانما هو راي قوم بوجه ولكن لم يقم المنكرين وقطع
تنقل لولا مذهب التناسخ النفس على ما نقله الامام الرازي ثم تحرر دلائل الذاهبين الى التجرد على ما حبره و
نورد ما اورد عليه القوم الا ما هو المشهور عند الجمهور ثم نشير الى دلائل الذاهبين على خلاف دعواهم لا المشهور بل التنبيه
على ضعف ما اعتمدوا عليه ثم نقرر مذهب السيد الاستاد ونكرره ونثبته وما اوردنا ايراده في مطالب اولها في
مذهب الراسخ [illegible] النفس وثانيها في دلائل التجرد وايراد ما يرد عليه وثالثها في دلائل عدم التجرد ورابعها
في تحرير مذهب الاستاد وتقرير المفاد المطلب الاول قال الامام الرازي ما حاصله ان الكلام الى ما نا انا اما
ان يكون جسما او جسمانيا او مغايرا لهما او مركبا منهما كلا او بعضا فهذه اربعة احتمالات لم يذهب ذاهب
الى الرابع الاحتمال الاول ان يكون جسما وله ثلث صور فان الجسم الذي هو النفس المشار اليه بانا اما ان يكون
هو الهيكل المحسوس او جسم جزء داخل فيه او خارج عنه فالصورة الاولى مختار جمهور المتاخرين وفي الصورة الثانية
الثانية لم يذهب احد انه لا شيء من الاعضاء الكثيفة الا شرذمة يحكى انهم قالوا انها العضو واختلف في
الارواح اللطيفة فقيل هو الروح الدماغي وقيل هو الروح المتكون في القلب وقيل هو الدم وزعم جالينوس انها
الارواح الحيوانية والطبيعية والنفسانية ونقل عن قوم من المتكلمين انها اجسام لطيفة سارية في البدن
سريان الدهن في السمسم وماء الورد في الورد ولا يذهب عليك امكان ارجاعه بتقدم واما الصورة الثالثة
فلم يذهب اليها ذاهب الاحتمال الثاني ان تكون جسمانيا ولهذا الاحتمال ايضا ثلث صور الاولى ان
يكون جزء لا يتجزى وهو مختار بعض المتكلمين منهم من قال انه في القلب ومنهم من توجه الى الدماغ الصورة

والثانية ان يكون صورة منطبعة وقد اختاره جمهور الطبعيين من الحكماء الصورة الثالثة ان يكون
عرضا ولم يذهب اليها ذاهب الاحتمال الثالث ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو قول بعض الالهيين
قال الامام القائلون بتجرد النفس فرقتان الاولى قالوا النفس الانسانية جوهر مجرد مباين للبدن وهو
الانسان حقيقة والبدن مركبه وآلته وعلى هذا التقدير يكون الانسان غير موجود في داخل العالم ولا في
خارجه ولم يكن متصلا ولا منفصلا والفرقة الثانية قالوا ان النفس لما تعلقت بالبدن اتحدت به فصارت
النفس غير البدن والبدن غير النفس ومجموعهما هو الانسان وعند الموت يبطل الاتحاد ويفسد البدن
ويبقى النفس انتهى مقالته بعبارته ثم بعد النظر في هذه المذاهب هو آراء الحكماء لا يذهب عليك ان الذي اختاره
الاستاد هو بعينه ما ذهب اليه المتكلمون والالهيون قال النفس على ما قرره هي الصورة المنطبعة الانسانية
على ما ذهب اليه الطبعيون والتركيب بينهما وبين مادتها وهي البدن اتحادي فلزم صحة مذهب المتكلم ثم قرر ان
التجرد فيها ليس الا بالمعنى الذي حبره من غير اختراع وقرره وحرره على ما اشير اليه وعلى هذا انطبق على مذهب
الالهيين القائلين من غير تكلف ولا لزوم محال ولا استبعاد ولا يلزم ما الزمه الامام عما نفي عنه الا بالاقحام المطلب
الثاني في الدلائل المشهورة المذكورة في الزبر المذبورة على تجرد النفس عشرة الاول ان عارضها وهو العلم
مجرد او رد عليه انا لا نسلم ان العلم صفة عارضة للعالم ولم لا يجوز ان يكون اضافة ولو سلم فلا نسلم تجرده
[illegible] الاجمال ممنوع فصلت في الكتب لا نطول بتفصيلها ثم ان المتاخرين قرروا ان العلم حاصل في النفس
لا قائم بها ولا مرتسم منطبع فيها فلا نسلم انه يلزم من تجرده تجردها الثاني ان الصورة العلمية ربما يكون غير منقسمة وهي حالة
في النفس فمحلها ايضا غير منقسم واورد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم عدم الانقسام ولو سلم فلا نسلم
استلزام الانقسام ولو سلم لو كان الحلول سريانيا وذلك غير لازم ولم لا يجوز ان يكون كحلول النقطة في الخط ونحو
في الجسم المخروط والاولى في هذا زيادة تحقيق اشار اليه في حواشي شرح التجريد من ان المحل لم لا يجوز ان يكون
محل الصورة العقلية من الجسم امرا غير منقسم بحلول تلك الصورة كما ان السطح ربما يشعر بحلول النقطة واللون
فظاهر ان هذه الاجوبة لا تخلو عن اشكال ويحتاج تقريره الى المجال اوسع من هذا ثم في الكتب المشهورة لهذه المنع التي
اشرنا اليها تفصيلات لا نطول بها ونقول يرد على الدليلين [illegible] ما [illegible] الاعتقاد وسلمهم اغفلوا
عنها واغفلوها ولقد اشرنا اليه في مواضع اخر لا نقبلها بها الدليل الثالث [illegible] وكانت منطبعة
[illegible] لكانت عاقلة لها دائما او لا تعقلها ابدا فان تعقلها الانطباع ان كان من جهة [illegible] لزم الاول
وان لم يكن بل احتاج الى انطباع صورتها لزم اجتماع المثلين والتقرير فيه ظاهر عن وجوه فان في الدلائل
ابهام ولا استلزام ثم واستلزام الانطباع لاجتماع المثلين غير مسلم الدليل الرابع لا شيء من الصور العقلية بذات وضع
وكل ما حل في جسم فله وضع ولا يخفى انه يرد عليه ما يرد على الدليل المتقدم الدليل الخامس لو لم تكن النفس بسيطة
لما علمت ذاتها وذلك لانها لو كانت مركبة لزم ان تعلم او لا اجزاءها حتى تعلم ذاتها ولا بد ان تعلم اجزاءها التي

ببحثها هذه
... واسنى المآرب
... عايق عالم
... الم الطمسهن
... ما يمط الشبه
... في الصدور
... در كف الافاضل
... بد را اكابر
... مطعوبه ترواج
... ذات عتبه
... الافاضل
... اعلم
... المكتن

علمته فان العلم بالعلم ضروري ولازم من ذلك تقدم علمها بنفسها على علمها بنفسها ويرد عليه ان البداهة
لا تستلزم التجرد لان سائر الملازمات ممنوع الدليل السادس لو كان محل المعقولات جسما او جسمانيا
لكان ان يحل في جانب منه علم شيء وفي الاخر جهل بذلك الشيء ولزم ان يكون شخص واحد في حالة واحدة عالما
بشيء وجاهلا به ويرد عليه منع الجواز والتنقض بكثير من الصور الدليل السابع القوة العقلية تقوى على
افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك ويرد عليه انا لا نم ان القوة العقلية تقوى على فعل
لا نم انها السعد فعل لم لا يكون بعض المشاهد ... لا تقف فلا نم ان القوى الجسمانية لا تقوى عليه وان اريد
بالمعنى الاخر فلا نم ان القوى العقلية تقوى عليه الدليل الثامن ان الانسان يحس بجميع اعضائه بالحس
بهم غيرها ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون النفس هي الصورة النوعية المنطبعة او الكل بما هو كذلك
بالحركات ... وفيه ما فيه اشد الايراد الدليل التاسع ان لكل عضو وقوة اثر وفعل
يخصه والانسان يجد من نفسه انه الجميع هذه ويرد عليه ما اورد على ما تقدم الدليل العاشر لو كانت
النفس الناطقة جسمانية لضعفت بضعف البدن وكلاهما موجب ضعف البدن يوجب ضعفها والتالي يقوى العقل
ويضعف البدن والبدن يضعف بعد الاربعين والعقل يزداد قوة بعده ولا انه ما يضعف الضعف والا فالتابع
ولا ... ان يكون ضعف القوى الجسمانية ... اي الضعف بلا ضعف بضعف غيرها ويكون
لضعف يخصها المطلب الثالث في ... والدليل على خلاف ما قرروه من التجرد وذلك على منوال
ما نطق الاول ان النفس هو ... على ما يريده وظاهر انه ... معلوم انه ... ولا ... د
مفارق غير خارج ولا داخل في هذا العالم الثاني انا نعلم ضرورة ان ... بانه ... ويتكلم
ويتحرك ويسكن ويقوم ويجلس ويضطجع ويسعد ويمرض ويصح ولا شيء من المجرد بما يصلح ان يتصف بشيء منها
الثالث لو كانت النفس مجردة فهي الانسان حقيقة على ما قرروه ولم يمكن ... الان ... عالم الجسمانيات
ولا ... ولا يحل عنهم كثير من احكام الشريعة الرابع لو كان النفس هو الانسان مجردا لم يكن
حيوانا ناطقا فان المجرد لا يكون حساسا متحركا بالارادة ولكن حد الانسان انه حقيقة وماهية
انه حيوان ناطق المطلب الرابع على ما قرر ... المعاد الروحاني والجسماني معا على ما قرره الشريعة النبوية
التي جاء بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما الروحاني فلان القوة التي بها ... ان طلقه باقية
واما الجسماني فلان النفس ... المدرك ... وربما يصحبها قوة ... في النشأة الآخرة
على ما وعد الشريعة الحقة ولا يذهب عليك ... على ... فلا تستلزم ... النفس ... النفس
باقية بعد ادراكها ... قد ارتباط المقصود به كتبتها على سبيل الاستعجال وانا العبد حسن بن
... حسن بن محمد ... عفي عنهم وصلى الله على خير خلقه ومظهر لطفه محمد المصطفى و
آله المعصومين وسلم تسليما ... يا رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم يتعنى يتعنى

اثبات الواجب علم الكلام حمد المجيد المنعام والصلوة على خاتم الرسالة
محمد المبعوث الى الخاص والعام وعترته الطاهرة المطهرة ما دار الشهر
والعام اما بعد فان السيد السند التقي النقي الجليل الجليل الفاضل
الفاضل بفكره وتفكره النقاد والنحرير كاسمه الشريف
وجيها في الدنيا والآخرة علياً ابن السيد الاديب المجيد الصفي
الرضي المرضي العالم الورع السيد زين العابدين ابن السيادة
والفضل والدين عبد الغني الحسيني زين الله صفحة الدهر ببقائه قد قرأ
رسالتي في اثبات الواجب تعالى على باتفاق جميع الاهالي
والافاضل وقد اجزت له سلمه الله ان يرويها عني بعد تحقيق
مبانيها وتنقيح معانيها لمن شاء ويرضى وانا افقر البرية
الى عفو الله الصمد ابو الحسن [redacted]
بن احمد تغلبت [redacted] انيهما دنيا وعقبا بحرمة
محمد وآله الطيبين

... بعينها بدره
... واسنى المآرب
... حقايق معالم
... ارالم يطمسهن
... مما يميط الشبه
... في الصدور
... الافاضل
... درك الافاضل
... بدر الاكابر
... مطلوبه تراوح
... زالت عتبته
... الافاضل
... اقول اعلم
... ان الممكن

الى غفران الملك الصمد ابو الحسن بن محمد اردقى كتابها بعينها بذه
عجالة نافعة وافية وكتابة شافية كافية لسان اهل المطالب واسنى المآرب
وهو اثبات الواجب متضمنة لنفائس الدقايق وفرايد الحقايق مما لم
يمسه ولم يسمه بها احد الى الآن ومسمعه على ابكار افكار لم يطمثهن
قبلي انس ولا جان من لطائف الدلايل وشرايف البراهين مما يميط الشبه
ه ويفيد اليقين جعلتها تحفة لمجلس سامي مولانا الذي تغلب في الصدور
ويضاهي سدته السنية مناط القدس ومعارج النور كهف الافاضل
والاهالي ملاذ الاكابر والاعالي صدر اعاظم الزمان وبدر اكابر
الصدور ان زهر الحديقة الزهراوية نور الحديقة المصطفوية تراوح
في الفضل والسيادة وذري العلم والسعادة لازالت عتبته
العلية العالية كهفا للاكابر والاماثل ومحط الاشراف والافاضل
وها انا اشرع في المقصود بلطفه الكامل وفضله الشامل واقول اعلم
ان الرسالة مرتبة على ثلثة مقاصد المقصد الاول في بيان الممكن

ملت عاشق ز ملتها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

واضعا او ثبوتا ضرورة ان الشي الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون قاعدا وقائما او متحركا وساكنا ولو بالاضافة الى السببين وما اعتبره القوم في التناقض من الشرائط هي شرائط الحكم الحكم الملتزم في المنطق فاذا ارتفعت الكل التناقض يحكم لا ان ما لم يتحقق يكون وقد لا يكون وعدم الاضافة الا العلة من قبيل الاول فانه لا يرفع التناقض في شي من المواد فيمكن تخصيص الاضافي كلامهم بما سوى العلة فكل ذلك ويمكن ابقاؤه على العموم او لا يضر ذلك اقول الايراد مندفع وما اجيب عنه غير تام والرد ضعيف وما وقع من تحقيف اما الايراد فلان الوجود ان الممكن لا يمكن ان احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته اولوية كافية في وقوعه غير مفتقرة الى انضمام غيرها اليها اصلا فاذا امكن الطرف الاخر وكان وقوعه بسبب مرجح متوقف وقوع الطرف الاولى على عدم علم تلك الاولوية الكافية وقوع ذلك الطرف ذاته بل كان الذاتي اولوية محتاجة في وقوع الطرف الاولى بها الى انضمام عدم السبب الاخر اليها وهو غير ما نحن فيه فان قلت يستحق هذا الاختصاص ان تكون الاولوية الذاتية كافية بشرط عدم سبب الجانب المرجوح على سبيل ما او عيسى انما الممكن انما يوجد على موجود قلت انما احتياج الممكن في وجوده الى امر اجنبي عن ذاته يجزم العقل بافتقاره الى فاعل موجود والافعل هذا الاختصاص يجري فيما تقدير التساوي كانه فليتامل واما ما اجيب به عنه فاعلم ان كون الاولوية ذاتية يتصور بوجهين احدهما ان يقتضي الذات ان يكون موجوده مثلا را بخي عدمه في نفس الامر كالعلة الخارجة وظاهر ان الاولوية الذاتية بهذا

چنان کار دنیا و دین ساز که از هر دو عالم توم بی نیاز

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا ربنا انتا ابنا الى فنائك فنائك بطلب نعلت من حوادث الايام وحوادث الايام باعوثنا وباغوثنا تبثنا وبثنا واتعنا وابتنا وجهتك وجهتك باجرام شتقت باجرام وسعيت باجرام يا ربنا و ربنا انكبنا وارتكبنا ما منعتنا منه وما منعتنا منه نعم ونعم ايدتنا وايدتنا بايد وتاييد ولم سعت ولم تعنت بلطفك وتلطفك فالتقنا فالتقنا امرك واوامرك فما او تقت وما او تقت بفضلك وتفضلك الهي الهي اني اتي جنابك وجنابك متسبا برحمتك ومتشبثا برحمتك ولو اليك لنك اقرانا به واقر بانه لا يحملني ولا يحملني سوى سوى ايا ديك انا ديك يا من يا من الخائف الى راجيا راجيا احسانك واحسانك نراقبك براقبك وتوفيقك وتوفيقك يا موجد العالمين ويا موجد العالمين ان تصلي وتصلي على من انتجت وانجبته خير مراجعته وخير مراجعته داسعدت بنا وسيد المبلغين وسيد المبلغين تشرق شرق الوجود مشرق مشرق الوجود بشرف شرف النبوة محمد محمد خليقتك خليقتك وعلى على ما اوصى وصى دارا حادا را حاتمنا هنا بانيه وذريتنا وذريتها النعمة النعمة الطاهرة الطاهرة الزاكية الباهرة الزاهرة وعترتهما وبعد فيقول اسير افقر البرية

المعنى لا يحتمج ح الاولوية الطرف المقابل و ثانيهما ان يكون الذات بحيث اذا
اعتبرت بذاتها كان الوجود اولى بها والعدم بحيث اذا اخليت ونفسها لم يؤثر
فيها امر خارج وعبرت عنه بالاولوية كما مر بالنسبة الى الوجود … هو المعنى
الذي جوزه المعترض ولا يخفى انه لا يمتنع اجتماعه مع الاولوية الخارجية ويمكن ان
يحمل كلام المجيب على ما قررناه في دفع الايراد واما الرد فيرد عليه ان المجيب
لم يدع ان بين الاولويتين تناقضا ولم يلزم ذلك من كلامه حتى يتعقب عليه اذ امتناع
الاجتماع يعم المتناقضين وغيرهما وشرط الاخص لا يجب ان يكون شرطا
للاعم ويمكن حمله على ما قلنا بتكلف واما ما دفع به فيرد عليه اولا ان قوله
ليس كل اختلاف اضافة داخلا في التناقض مقدوح اذ التناقض …
انما يتحقق لو امتنع اجتماعهما وارتفاعهما لذاتيهما مع قطع النظر عن خصوصية
المادة وعن المقدمة الاجنبية واذا اختلفت الاضافة لم يكن هذا الامتناع الا
لخصوصية المادة او المقدمة الاجنبية وثانيا ان قوله ان الشيء الواحد في
زمان واحد لا يمكن ان يكون كذا وكذا … لا يتجه لما مر آنفا ولان امتناع
اجتماعهما مع اختلاف الاضافتين لا يستلزم التناقض اذ التناقض انما يتحقق
لو امتنع ارتفاعهما ايضا لذاتيهما وهو غير متحقق ضرورة … انك اذا
قلت زيد متحرك بالطبع زيد ساكن بالقسر لم يكن تناقض … ان القيام والقعود
والحركة والسكون ليست متناقضة … اراد بالتناقض معناه اللغوي
اي امتناع الاجتماع … قوله واما ما اعتبره القوم
التناقض من الشرائط … اذ هي شرائط التناقض الاصطلاحي وثالثا
ان قوله … التوهم ان التناقض من الشرائط التي تخالف لصراحة القوم
… قوله … مقدوح … قوله … وحدة الاضافة
للعلة … ومنقوض فانه لو لم يرفع اختلاف الاضافة الى

وليس كلامه م

او المقدمة الاجنبية

معنى هذا م

ما تضمنه ص

وهذا لا يكون م

العلة

٨١

العلة التناقض لوجب ان يتحقق تناقض في قولنا زيد موجود بسبب الباري معدوم بسبب
العنصر مع انهما ليسا متناقضين ضرورة كذبهما وحاصله انه يلزم من كلامه ان
يكون كل شيء ممكنا بل انه يكون الواجب ايضا ممكنا فانا اذا قلنا شريك الباري
معدوم بسبب … وجب ان … تناقضا فيصدق احدهما فيكون وجود شريك الباري
او عدمه معللا بالغير فيكون ممكنا وكذا الكلام في الواجب فان قلت الاضافة
في السالبة يجب ان تكون بقيد المطلوب ولا يخلو منه محذور قلت هذا مع انه غير
مراده كما يظهر من سوق كلامه يرد عليه انه يلزم حينئذ ان لا يكون ممكنا معللا بشيء …
لو اثبت زيد موجود بسبب … وزيد ليس بموجود بسبب الباري … يجب ان
تناقضا على قوله ولا يصدق النقيض الاول فيجب ان يصدق الثاني … و
قس عليه بقية المواد والحاصل ان اختار امتناع الطرف المرجوح ولا يصير ممتنعا
او واجبا لذاته وانما يلزم لو لم … وجود احدهما الا انضمام الغير و
الوجوب هنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات المغايرة لها واجيب
بان الذات بشرط الرجحان اذا وجب له الوجود مثلا والرجحان مستند اليها
كانت الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عن الذات ولا نعني بالوجوب
الا هذا واعترض بان الواسطة المستندة الى الذات لا يتصور فيها ما يتصور لو لم
تستند اليه والمراد … الالتفات الى الغير … الوجوب بعدم الالتفات
الى الغير … الالتفات … كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود
قيل الواجب ما يقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود سواء اقتضت بواسطة
او لا … ان يكون … ذلك الاقتضاء … مع قطع النظر عن
الغير … الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير … ومراده …
… اللفظ … مقام التعريف … الكفاية المعتبرة في

موجود بسبب … البارى صح

وجوب م

بالواجب م

پرسش چو کوی ما نخواهند کرد آخر نشد   تا شبی همچون خدا دارم بروز محشری

في اقتضاء الواجب الوجود واما بمعنى ان لا ينضم اليه شيء اصلا بوجه من الوجوه فلم
يكن الممكن الواجب وجوده بسبب الاولوية واجبا فلم يتم الدليل وجاز الايراد
واما بمعنى ان لا ينضم اليه شيء من الامر الاجنبي وهو بعينه ما قاله المجيب فلا وجه للعدول
الثالث انا نختار كون الطرف الاخر ممكن الوقوع مع تحقق سبب الراجح او لا يلزم من امكان
المعلول امكان العلة كان عدم المعلول الاول واجبا بتا يتوقف الاولوية
على عدم سبب الطرف المقابل وان كان ممتنعا فان قيل لما امتنع المانع لم يجب
انتفاؤه جزءا من العلة الكافية كان العقل الاول قلنا فرق بين امتناع المانع
نفسه وبين امتناعه بالنسبة وامتناع المانع في الاول جزء من العلة البتة دون
الثاني والعقل الاول على تقدير التالي ان ما فرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده عن المعلول
الاول لا يوجد بعيد من العلة الاولى الا واحد ح بقي الكلام انه لم لا يجوز
ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كذا قيل والحق ان امتناع سبب
الطرف المرجوح بالنسبة بمعنى اخذ مما يتوقف عليه اولوية الطرف الراجح وهو
مغاير لذات الممكن فانه لما ثبت بالدليل ان امكان وقوع سبب الطرف
المرجوح مانع من اقتضاء الذات للاولوية بالذات انما يقتضي الاولوية بشرط
امتناع ذلك السبب وكذا الكلام في امتناع سببية وتفصيله انما نقول جاز ان
لو امكن سبب الطرف المرجوح لم يوجد الممكن بالرجحان الناشي عن ذاته لان مع تحقق
ذلك السبب يمتنع ذلك الجانب المرجوح مع عدم تحققه يلزم انه يوجد الممكن بلا فاعل
موجود مع احتياجه الى امر خارج عنه هو انتفاء ذلك السبب وهو محض ضرورة انه
ما مكانه مانع البتة فعدم امكانه الا امتناعه حاله مدخل في وجوده فان قلت
مثل ذلك يجري في المعلول الاول ايضا ضرورة فانه لو وجد [illegible] لا نعدم وجوده
مشروط [illegible] بعدمها فلا يكون الباري تعالى علة تامة قلت علة عدمه [illegible]

الباري

٨٤

الباري تعالى بعد مها وجوده تعالى فلم ينضم اليه تعالى امر آخر في التاثير فانا قالت لو
تحقق امر آخر عدم الباري تعالى وكان علة العدم المعلول الاول الانعدم فعدم تحققه من
شرائط وجود العقل قلت ذلك الامر ح فلو تحقق مع تحقق الواجب تعالى لنعم
وجود العقل وعدمه لانا وجوده فرض لوازم وجود الواجب تعالى فعدمهم فعدمه
ليس مما يتوقف عليه وجوده البتة فان قلت الرابع انه بعد تسليم افتقار الاولوية
الى انتفاء علة الطرف الاخر لا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون
وجوده بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم اليه ولم يحتج الى فاعل
فينسد باب اثبات الصانع ولا يخفى انه اذا كان وجود شيء مستقلا بالحاجة الى امر اجنبي
عنه احتاج في ذلك الشيء الى فاعل موجود يوجده وتحققه ضرورة والا فيمكن
هذا الاحتمال جار على تقدير التساوي ايضا الوجه الخامس الاستدلال انه لو
كان احد طرفي الممكن راجحا على الاخر بالنظر الى ذاته بحيث يكفي تلك الاولوية
في وقوعه فمع ذلك الرجحان لو لم يجز الطرف المرجوح نظرا الى ذاته الممكن لم يكن
المفروض ممكنا هذا وان جاز فرجحانه على الطرف الاخر الراجح نظرا الى ذاته
او لاستقلال الوقوع بدون الرجحان لا يجوز لما فاته مقتضى ذات الممكن و
هو رجحان الطرف الراجح اقول هذا هو بعينه الدليل الاول بلا زيادة وانما لكون
تلخيصا فانه لو قيل بعد الدليل انا اردت بجواز وقوع الطرف المرجوح
جوازه لا لعلة منضما انه ممتنع ولا يلزم منه الوجوب كما لا يلزم على تقدير التساوي
وان اردت به جوازه مع علة منضمة انه جائز لكن عند وقوعها لا يبقى ذلك
الطرف راجحا فلا يفيد قوله لا يجوز لما فاته مقتضى ذات الممكن اضطر
المستدل الى ان يجيب بنحو ح لا يكون الاولوية ذاتية لارتفاعها بتحقق علة
الجانب المقابل ح برجحان ولم الا الدليل الاول فرق ويرد عليه ما

فتامل

ب
فاعل

جا على وجه

ما نم از قومی نباشم ای شریف   ترک این کن تا نباشم حریف

گر بپرد مرغی مگر با جنس خود
صحبت ناجنس گور است و لحد

مهر از ابله بجا خرسی آمد پدید
کین او مهر است و مهر اوست کین

[illegible] مور و علی مجمع مباحثه قال بعض العلماء هو يرد اعلى هذا الدليل انا اثبتم لو اقتضى
رجحانه رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما لو اقتضاه على سبيل الرجحان [illegible]
فلا اذ الخصم يمنع ان ما ينافي ما تقتضي ذات الممكن اولويته يمتنع بالنظر الى ذات
انما هو بجواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف
الآخر فنقول الخصم لم لا يجوز ان تقتضي الاولوية بالاولوية وبهذا وجواز
رجحان المرجوح في شيء من المراتب بالنظر الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته
رجحان الطرف الآخر اذ الراجح ما دام راجحا لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف
المرجوح جوازا مرجوحا اقول نقل التوضيح لما قرر ان في موضعه ان الشيء
ما لم يجب صدوره عن علته لم يتحقق بها لا يتحقق شيء او بيانه هذا او ما سلف
او ما سيأتي على هذه المقدمة فلم يبق البحث الا في ثبوت هذه المقدمة وسقط هذا
الايراد الوجه الثالث ان ما تقتضي رجحان احد الطرفين يقتضي مرجوحية
الآخر للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته توجب امتناعه لامتناع
ترجح المرجوح فيجب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات اقول ترجح
المرجوح بلا مرجح لا غير كالاخفى فلا جدوى منع قوله مرجوحيته توجب امتناعه
ولا يترقى [illegible] وضعه الى ان يتوسل باقر اي الدليل الاول فهذا ايضا في الحقيقة
ليس دليلا آخر ويرد على هذا الايراد المذكور انفا ويجاب بما علمت و
نوقض بالممكن فانه يقتضي التساوي والتساوي يوجب الامتناع لامتناع
ترجح احد المتساويين على الآخر فيمتنع عنه النقيضان او يجاب لو [illegible]
بان غاية ما لزم من النقض ان لا تساوي طرفا الممكن بحسب ذاته [illegible] والآن [illegible]
او الممكن اما واجب الوجود بعلته او ممتنع بها فليس متساويا [illegible] يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته من حيث هي ذاته اقول للخصم ان يقول

والتضايف [illegible] على واحد [illegible] الراجح سبق المرجوح [illegible] ١٢

ابطه

لم لا يجوز ان يكون الاولوية ايضا للممكن بالقياس الى ذاته بان يكون وجوده
اولى واليق بحال ذاته من عدمه ويوجد بمجرد تلك الاولوية فيكون الطرف الآخر غير
لائق بذاته من حيث هي ويكون ذلك ان يلحق بها في الواقع بعلة خارجة وبهذا
تم بقيان الدليل فتدبر واستمع الوجه الرابع لو وجب الطرف الراجح بتلك
الرجحان لم يكن ممكنا ما فرض ممكنا وان لم يجب فرضنا وقوعه مرة تارة
وعدمه مرة اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان اقترن وقوعه امر آخر لم يصدق ان الرجحان الاول
لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه هف اقول منشأ هذا الدليل وجوه المهية
هذه عبارة عن تحصيل جنسها وفصلها فلا يتصور ذلك عنها مع بقائها ضرورة
تقدم المعدوم مهية وحقيقته اصلا انما تصف المهية بشرط الوجود [illegible] ذاتيته
فلا يتصور تقدم المهية على الوجود اصلا اذا علمت هذا فنقول كل موجود
لا يجوز لذاته ان يكون معدوما وان لا يكون شيئا من الاشياء اذ حقيقته وحصوله
عينها او فوقها على التشبه فانه العقل في الاخط مثلا ان زيدا [illegible] قد جاز لم
ان لا يكون موجودا اصلا بل جاز ان لا يكون زيدا او هو الآن موجود و
متحصل بحزم ان حقيقته هذه [illegible] فيه فعقد كان ضرورة بعقله
وكل ممكن من شأنه ان لا يتحصل اصلا والا لم يكن ممكنا فاذا وجد وتحقق
كان بسبب الكيفية فيحصينه لا يجوز ان يكون ذاته لامتناع تقدم ذات الشيء
على تحصيل ضرورية او اولوية ولا رجحان الذاتي اذ هو امر اعتباري لا
لا يصلح ان يكون اثره امرا متحققا هو ذات الممكن نعم يصلح ان
يكون مرجحا لتاثير الفاعل في وجوده حتى ان يستبد ذاته بتحصله
الى امر اجنبي موجود ويكون ذلك الممكن تابعا له في ذاته ووجوده

رجحانه

اوضح الوجود هم

رجحانه

تبعيه العقل المحض وهو المطلوب مع قطع النظر عن وجود العلة كما هو لا يعتريه
شك في مشاهدة هذا الدليل المبحث انتاج الممكن بالعالم يوجد الا بعلة وجب ان
يجب وجوده بها حتى يوجد والا فان لم يترجح وجوده على عدمه بسبب تلك
العلة لم يوجد بها ضرورة وان ترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا
وقوعه معها تارة وعدمه اخرى فما كان لا يتفاوت رجحانه الحاصل
من العلة في الحالين اصلا لزم الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان
ذلك لعلة مخصصة بحال الوجود فتضم الى العلة الاولى ويكون وجود الممكنات
مع مجموعهما لا مع علة الاولى وحدها وقد فرض كذلك هف مع انا نقول بعد انضمام
العلة الثانية الى العلة الاولى ان وجب الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا
وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى ونحقق علة ثالثة وننقل الكلام اليه
حتى يلزم التسلسل المحال وملزوم المحال محال فوجود الممكن من علته من غير ان يجب
محال وهو المطلوب وزيف بوجوه الاول ان الممكن لما يجوز لذاته الوجود و
العدم لا … يجوز له الوجود مرة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك له كما
كالقرما فعلى مدرك الفلسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه معها تارة وعدمه اخرى
محال لا استلزام وجوده مع العلة من غير ان يجب بها انه واجب اولا بانا
نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها في جميع الازمنة ولا يخفى ان امكان
الفرضين لعدم الانتهاء الى حد الوجوب ويتم الكلام ولا يخفى فيه اذا
الفرضان … بتقدير ان العلة مرجحة للوجود وغير مرجحة للعدم
وثانيها انه لو ثبت … الحكم في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة
وعدمها اخرى فلا يثبت في كل ممكن اذ البديهة لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا
الحكم … وثالثها انه يجوز ان يكون الزمان جزءا للعلة

(هامش: مخصصة صح — اخرى صح — معلول صح)

فلا يكون

٩٤

فلا يكون ما فرض من وجود المعلول معها تارة وعدمه معها اخرى جائزا ونهاية
… انه يجوز ان يكون العلة تامة آتيا لا يجوز فيه الفرض المذكور ولا يخفى
ان ما ادعاه المجيب … اللازم عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات
المرجح فقط الى مرجح آخر وعلى فرض وقوعه في ذلك … البعض فقط الى
مرجح ثالث وهكذا … انه لا يجب … التساوي بحسب نفس
الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية الواقع اجيب بان المحتاج
الى المرجح ليس فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون البعض حتى لو لم
نفرض لم يحتج بل المحتاج الى المرجح … وقوعه مع المرجح الاول مع امكان
عدم وقوعه معه اصلا وهكذا الحكم في سائر المرجحات فالتسلسل في وقوعه ووقوع
جميعها … وجوده … في جميع اوقات المرجح موجود
لا يحتاج الى مرجح آخر اصلا اقول لما ان الترجيح … ايضا …
ضرورة فاذا وجد الممكن من علته من غير ان يجب بها يمكن فرض وجوده في كل من
ابعاض الزمان المرجح مع عدمه في البعض الباقي فلو تساوى نسبة المرجح الى البعض
لزم امكان الترجيح واذا لم يتساوى وجب وجود مرجح مخصص لاحد البعضين
وننقل اليه الكلام ويلزم منه وجوب مرجح آخر بالفعل وهكذا الى غير النهاية و
يمكن حمل كلام المجيب على هذا … اتوك لك ان … الجواب
و … الطف … بان … لوجد الممكن … والرجحان
الممكن وجوده في كل من نصف ذلك الزمان دون الاخر
وكذا في كل من ثلاثة وكذا … الاجزاء فوجب ان يترجح وجوده
في كل من نصفيه على الاخر … ان يكون الشيء راجحا على … وكذا

(هامش: العلام صح — لبعض صح — مرجح — المحتاج صح — د لا وقوعه في البعض … دون البعض حتى لو … في جميعها لم يحتج صح — نصف)

عقل هر گنجست و هر ویرانه‌ام   عقل اگر بیند اگر دیوانه‌ام

کل مخمور کل را مخمر کل را بعون   زانکه کل خمار است دایم نزد درون

الكلام في اجزائه بحث فقد بر الثالث انه يجوز ان يكون تلك المرجحات
امورا عدمية فلا يلزم من عدمها انتهاؤها الى الرابع انها لو كانت موجودة
لزم ان يكون ليست مرتبة او لا تثبت منها موقت وجوابه انه لا يخطر الترتيب في
الموقت او لم يتسلسل لان الدليل يوجه وجيه لا يتوجه عليه هذه المباحثات
تقريره انه لو وجد الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فاذا اخذ الممكن مع هذه العلة
بدون انضمام ما يترجح اليه فاما ان يجوز له العدم مع تلك العلة او لا
او لا وعلى الثاني وجب وجوده بها وقد فرض غير واجب هذا وعلى الاول
فرضنا وقوع عدمه فكان وجوده مرة وعدمه اخرى ان تخصيص العلة من حالها فعدمه اما
ان يقع مرجحا او مع تلك الرجحان الوجود لزم وقوع المرجوح ما دام موجو
هذا وان كان مع رجحان العدم الى الوجود لزم سبق العدم مع تحققها بحث
فان قلت لو كان العلة المفروضة بحالها بحالها مرجحة للرجحان التام فاذا ثبت
اما لو ترجح بها الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عنه فرض عدم
الممكن فلا يلزم ترجح المرجوح ما دام موجودا قلت الممكن يرجح الرجحان اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب حصل المراد وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وان
لم يجب الممكن عدمه مع تلك الرجحان [illegible] آخر لو وجد
الممكن مع علته غير موجبة لو بلا مرجحة لوجوده فامكن عدمه معها فعدمه اما ان ينسب
وهو محال التساوي او بلا مرجح فاجتمع عليه علتان بعدم تحقق في احديهما الوجوب
واخرى للعدم فاما ان يتساوى الرجحان فان فرض وقوع الوجود ورجحانه دون
العدم او بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح فيتعذران من الممكن او الممكن
وهو محال او ترجيح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب
حال كونه مغلوبا وقد فرض انه قد وجد هذا او ترجيح رجحان الوجود

فليتأمل

الترتيب

الموجود

٨٥

فلا يمكن عدمه فوجب وجوده وهو المطلوب ان خلاف المفروض ثم اقول ثم يرد
آخر لو وجد الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فاما ان يستجمع هذه العلة جميع ما يتوقف عليه
وجود الممكن او لا فعلى الثاني امتنع وجوده بها لامتناع وجود الموقوف
بدون الموقوف عليه وعلى الاول اما ان لا يمكن له العدم فوجب له الوجود
وهو المطلوب او يمكن ويستلزم وقوع عدمه فحينئذ كان بسبب انتفاء
ذلك السبب مما يتوقف عليه وجود الممكن فلم تكن العلة المفروضة مستجمعة لجميع
ما يتوقف عليه هذا وهو موضع نظر بعد ما نظرت متحيرا عن الزلة مستحفظا
عن صفة العلم اقول لو اخذت النظات بيدك واجبت تحرير ما
قررناه في امتناع وجود الممكن بنفسه حيث بينا ان الكل ما وقع
امكان عدمه وتوجه يحتاج الا ان مخصص بحال وتوقفه معلق وتوقفه بعلة
انه لا يوجد الممكن بعلته الا ان يجب بها والا جاز العلة ان لا يوجد فاحتاج
ايجاده ايجابه الى علة مخصصة مخصصة موجبة للايجاد وهو المطلوب فلا تزال
مصيبا في ذلك محصلا من ان يزل ونزل المقصد الثاني في الاشارة الى بعض ما
يطلع الناظر وتصحح لذهن المتعلم الناظر من البراهين على وجود الواجب
اول انه لو انحصر الموجود في الممكن فيجب ان يستند كل ممكن الى
ممكن آخر هو علته ولا تنتهي لاستحالة الدور ضرورة فلا بد ان يذهب سلسلة الاستناد
الى غير النهاية فنقول انها موجود وكل منها ممكن من تلك الآحاد ويستند الى وجود علته
فكذا العدم ويمتنع عدمها او عدم المعلول لعدم علته وانما يصلح لها على السوية
فاذا اخذت هذه السلسلة فلانها استوت نسبة اليها وآحادها الى الطرفين
الوجود والعدم فان وجد هذه السلسلة بهذه العلية التي بين آحادها
ليس اولى من ان تنعدم تلك العلية بعينها او كل من آحادها كان انه يوجد وجوده

كان ظ نه

سمع صح

علة لوجود واحد آخر كذلك هو بعد به علة لعدم ذلك الآخر فوجود تلك
العلة يكون مترجحا بلا مرجح وهو محال وهو انما لزم من وجود الممكن بدون
الواجب وجوده محال فوجب وجود واجب لذاته يوجد الاعيان و
الامكانية وذلك ما اردناه فان قلت على ما ذكرت يجب ان لا ينعدم تلك
السلسلة ايضا لاستواء الوجود والعدم على ما قررت فلو انعدم لزم الترجح
بلا مرجح فيرتفع النقيضان عن تلك السلسلة وهو محال قلت لو تم ما ذكرت
فانما لزم منه امتناع تلك السلسلة اذ لو تحققت لارتفع عنها النقيضان و
هو ليس الا ما نحن فيه ونحذر منه الثاني انه لو لم يوجد الواجب لذاته
وانحصر الموجود في الممكن لزم ... اشياء وكل ممكن ... علة ... فاما
ان يدور او يتسلسل الاشياء وهو محال ضرورة وبوجوب تقدم العلة على المعلول ضرورة صح
وامتناع تقدم الشيء على نفسه او تتسلسل احاد الممكنات الى لا نهاية وهو ايضا
محال لتمهيد مقدمتين الاولى انه اذا كانت سلسلتان زائد احدهما غير متناهية
من الجانبين والاخرى من جانب واحد فان الاولى يزيد على الثانية بمقدار غير
متناه ... هذه المقدمة مكابرة لم اجد احدا اجترأ ... وكيف ... على متناهيتها
و... المباينة ان الثانية اذا طبقت على الاولى فهي لا تنطبق ... بتمامها
... ضرورة بل لا تنطبق الا على قطعة من الاولى غير متناهية في جانب
واحد وبقي من الاولى سلسلة اخرى غير متناهية في جانب واحد وبقي من
الاولى سلسلة اخرى غير متناهية في قدر التفاوت بينهما وهو المط الثانية
انها اذا كانت سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فقط وكانت
احداهما متناهية من الجانبين فانها لا تزيد على مجموع الاولتين اصلا او
يزيد عليه بمقدار متناه وهذه المقدمة [illegible] بتنبيهاتي الجلاء والبداهة و

ان اهم تلك

وان اتهم تلك بشبهة فلاحظ انه لو وجدت سلسلة غير متناهية من الجانبين
وفرضت انها منقطعة بينهما بقسمين غير متناهيين وطبقت احدى السلسلتين
على احد القسمين والاخرى على الاخر فانه يستوفي السلسلتان
القسمين بالتناظر فعند ذلك انكشف عنك حجاب الارتياب عن
ساحة بصيرتك ثم بعد تمهيد هاتين نقول لو ذهب سلسلة الممكنات
الى غير النهاية فاذا جعلنا ممكنا منها مبدأ لتلك السلسلة يصح
مبدا انه كل من احاد تلك السلسلة بانه واقع في المراتب الفردية بانه
ثالث او خامس او سابع او تاسع الى غير ذلك من الاعداد او
هو واقع في المراتب الزوجية بانه ثان او رابع او سادس او ثامن و
هكذا فيوجد في سلسلة الممكنات سلسلتان احدهما من الاحاد
الاول والاخرى من الثانية كل منهما غير متناهية من جانب واحد فقط فيجب
ان لا يتصف مجموعهما عن السلسلة الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير
متناه بحكم المقدمة الثانية ولان احدى السلسلتين بتمامها عين سلسلة الممكنات
المفروضة اولا الغير المتناهية من جانب واحد اذ فرض ممكن مبدأ
لها وجب ان يتصف مجموعهما عن السلسلة الغير المتناهية من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فتحقق مجموع سلسلة غير متناهية يتصف
بحكمين متناقضين فهو محال فوجب انتهاء السلسلة الممكنات
الى واجب لذاته وهو المط فان قلت انما تبطل ما ذكرت بوجود
سلسلة من الممكنات غير متناهية من جانب واحد فقط لم لا يجوز ان

بقسميها صح

يتكيف الممكنات من الجانبين قلت يسهل ابطال هذا الاحتمال
بانا نفرض في وسط السلسلة منقطعا ينتهي الى سلسلتين غير
متناهيتين كل منهما في جانب واحد ثاني قلت لو كانت
سلسلتان غير متناهيتين متواليتا الآحاد وسلسلة غير متناهية
من الجانبين لم يزد هذه على مجموع الاولين بمقدار غير متناه واما اذا
كانت السلسلتان غير متواليتي الآحاد بل متشابكتها مع غير ذلك
علامة ان مجموعهما لا ينقص عن السلسلة الغير المتناهية من الجانبين
بمقدار غير متناه قلت يهدم ذلك المنع ويرشدك الى التحقيق ان
العدد الغير المتناهي بل الا عدد وكان لا يزيد ولا ينقص [?]
بتوالي الآحاد او تشابكها فان سلسلة الغير المتناهية اذا فرضت
متوالية الآحاد لا يخرج عن عدد ما ولا ينقص به ذاتها اصلا و
ان كانت آحاده متشابكة غير [?] ويكفينا ان آحاده في
مرتبة العدد ومتوالية فتدبر الثالث انه لو لم يكن في الوجود
واجب الوجود لذاته لتسلسلت سلسلة الممكنات الى غير النهاية
لكن التالي باطل لانه لو تسلسلت الى غير النهاية فرضنا
واحدا منها مبدءا موجود في تلك السلسلة آحاد غير متناهية متعينة
في المراتب الفردية وآحاد غير متناهية متعينة في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس ولانه يوجد بازاء كل فرد من الآحاد
الاولى واحد من الثانية وبالعكس فعدد الآحاد الاولى مثل عدد
الآحاد الثانية او تتفاضلان بواحد وبالجملة عدد السلسلة

لا غير ويظهر استحالته بما نغير بامر صح

متواليتي

واقعة نخ

كالثالث والخامس والسابع صح

الغير المتناهية

الغير المتناهية المفروضة بنصف الواقع البتة ولان نصف كل عدد ذي
نصف يتحصل من اي جانب يأخذ العد كما يحكم به الحدس الصائب وان كان
منعه المكابر فباعتبار الترتيب الذي اشتمل عليه هذه السلسلة يكون لها
نصف ضرورة فنصف السلسلة محصور بين مبدئها ومنتصفها فهو متناه
فكذا الكل السلسلة وذلك لان ضعف المتناهي متناه فاذا امتنع ذهاب سلسلة الممكنات
لا الى نهاية وجب وجود موجود لذاته وهو المطلوب فامعن يتضح لك
انه ح هذا البرهان مع وضوحه لا يخلو عن دقة وغموض الرابع انه لو انحصر
الموجود في الممكن لذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية كما مر آنفا
سابقا لكن وجود سلسلة كذلك يوجب ان يتساوى كل عددين غير متناهيين
متناهيين بل وان يتساوى العدد المتناهي مع العدد الغير المتناهي و
اللازم بحيح ضرورة فكذا الملزوم واما اللزوم فلانه لو وجدت سلسلة كذلك
لوجدت فيها عشرات متتالية غير متناهية العدد فاذا جعل آحادها عادة
[struck] تعين انها اي عشرات كل واحد من الآحاد بازاء عشرة بشرط توالي
الآحاد فيستوعب العادة تمام الآحاد اذ لو انتهت انتهت العشرات
ايضا وبه ينتهي السلسلة ثم اذا اعتبرت الآحاد بحيث يعد بها المآت [?]
استوعب به العد ايضا تمام الآحاد والتي عدت بها العشرات فيتساوى
عدد عشرات السلسلة مع عدد مآتها فيلزم ان يتساوى العشرة والمائة اذ
لو تفاوتا لتفاوت مسطحا عدد واحد هو عدد الآحاد فيها بنصف
وكذا الحكم في العشرة والالف والالف وعشر بها وانه كل سلسلة غير
فيه ح متناهية [illegible] سلسلتان اخريان غير متناهيتين احديهما مؤلفة من الآحاد
الواقعة في المراتب الفردية والاخرى من الآحاد الواقعة في المراتب

حالا که بجوداوست روزی که دل لکن شود راه ایهم خواسته در آن نامه اعمال بهم / کز آنکه در آن وا قعه یاد نشود
لطف تو بهزار راه ای برهان بهم / در آیه آنی تو که آشکار و پنهان دانی / و احوال همه درون و برون دانی
دانی که چه در ضمیر جان بسر شکسته است / ای آنکه زبان بی زبانان دانی

الی غیر النهایة فیلزم مثل البیان المذکور ان یتساوی
السلسلة الغیر المتناهیة مع کل سلسلة متناهیة هف فالمط ثابت
بهذا البرهان وان شابه برهان التطبیق الآتی الا انه الطف و
ادق من وجوه کما لا یشتبه علی ثواقب الاذهان الوقادة والافهام
النقادة فان قلت انا نعلم مساواة عدد الآحاد لعدد العشرات
لو طبقت الآحاد وتبعاتها علی العشرات وظاهر انه لا ینتهی المدارک به
لعدم تناهیهما قلت کانه لا یمکنه عندهما عرک انه او کانت
آحاد معینة کالخمسة وعشرات معینة مترتبة کالخمسین مثلا فان هذه
الآحاد فی الواقع من غیر ان یعتبرها معتبر مساویة لعدد العشرات
بلا فرض تطبیق اصلا وانه اذا کانت الآحاد ثمانیة مترتبة و
العشرات خمسین فان الخمسة الاول من الثمانیة توازی عدد العشرات
لا الخمسة فی مرتبة الخامس انه لو انحصر الموجود فی الممکن لذهب
سلسلة الممکنات الی غیر النهایة وهو مح لانه لو وجد سلسلة
غیر متناهیة کان لها عدد معین لا محالة وجد بینه وبین الواحد
اعداد غیر متناهیة کان لها ترتب فی التناقص والتزاید کالاثنین
والثلثة والاربعة وهکذا فیلزم وجود امور غیر متناهیة مترتبة
هی مراتب الاعداد او معروضاتها محصورة بین الحاصرین
هما الواحد والعدد الغیر المتناهی وهو محال فوجود
فوجود امور غیر متناهیة محال فوجب وجود واجب لذاته
وهو المط وفیه نظر ودعی البحث وتحقیق المقصد الثانی
فی نقل البراهین المورد ثم نسبتی علی اثبات الواجب الوجود

فالاول

فالاول منها انه لا شک فی وجود ممکن کالمرکبات فان استند الی الواجب
ابتداء او بواسطة فهو المط وان لم یرجع الاستناد دار او تسلسل وعلی الثانی
التقدیرین نقول جمیع الممکنات ای الآحاد بحیث لا یشذ عنها شیء منها
موجود للوجود کل من اجزائه علی ما هو جزؤه وممکن لاحتیاجه الی اجزائه والمحتاج
ممکن وکل ممکن معلول فعلته لیست نفسه ضرورة وجوب تقدم العلة علی المعلول
ولا جزءه اذ علة الکل علة لکل جزء البتة مع امکان الاجزاء لان لکل جزء علة
فلو لم یکن علة الکل علة لکل جزء لاستند بعض الاجزاء الی علة اخری فلا یکون
المفروض علة الکل علة وذلک المجموع امر خارج عن الممکنات
ظ فهو الواجب الوجود لذاته وهو المط وذ تحقیق تامه ان ارید العلة
العلة التامة بمعنی جملة ما یتوقف علیه فهی نفس تلک الجملة ولا یلزم وجوب
تقدمها کیف والمعلول المرکب جزء العلة التامة لان جمیع اجزائه
جزء لها فلو تقدمت علیه تقدمت علی نفسها وانه جملة الموجودات
من الواجب والممکن ممکن موجود علة التامة نفسه اذ لا خارج عنها ولا تامیة
لکنها لاحتیاجها الی بقیة الاجزاء وانه فلا یمکن ان یکون الواجب
علة لجمیع الممکنات اما اولا فلعدم الواجب وحدوث فلک الجمیع و
اما ثانیا فلان ذلک الجمیع ینتفی بعدم ممکن ما فلو کان الواجب علة تامة لجمیع
الممکنات لزم انعدام الواجب هف واما ثالثا فلان الواجب
بسیط والعلة التامة لکل مرکب جزء اجزائه فلا یثبت المط وان ارید
بها الفاعل المستقل بالتاثیر بمعنی ان لا یستند شیء منها الا الیه او الی معلوله
فنمنع انه یجب لجملة الممکنات علة بهذا المعنی ویستفید المرکب المرکب
الاجزاء زمانا حیث یستند کل جزء منه الی علة مستقلة اخری والا

بلغ

لا تحدد اثره وجودها وان اريد بها العلة المستجمعة لجميع فواعل الاجزاء فنختار
انه ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية لاشتماله على آحاد كل منها فاعل
لواحد من آحاد السلسلة ونمنع ان العلة المستقلة بهذا المعنى يجب كونها
علة لكل جزء بل انما يجب اشتماله على علة كل جزء ولا يلزم منه محذور وهذا
ايراد صعب استشكله الامام وحار في حله الاعلام فتمسكوا في دفعه
بوجوه وهي ضعيفة واجوبة مموهة سخيفة منها ان كل جزء
فرض علة فعلته اولى بالعلية لان تأثيرها اقوى لكونه ادرك الجزء اثرها و
ليس اثر النفس فيلزم ترجيح المرجوح فلا يصلح الجزء للعلية والجواب
منع كونه تغير البعض مقدمات الدليل غير تام اذ ما فوق المعلول الاخير
لكونه مشتملا على جميع العلل اولى بالعلية لاستقلاله دون غيرها وعلته وهو
ما فوق جزءه الاخير وان كان اقوى تأثيرا منه من حيث لكنه اولى بالعلية
لاشتماله على علته ومؤثره هو جزءه الاخير على ان كثيرا ما يكون العلة
الضعيفة التامة مؤثرة في امر بدون تأثير العلة القوية فيه ومنها ان
العلة التامة للشيء لا يجوز ان يكون بعينه الا لشيء ذلك الشيء في وجوده محتاج
الى غيره وجاز ان يوجد ممكن بنفسه وانسد باب اثبات الصانع به
بالامكان بل بالحدوث ايضا لجواز الانتهاء الى ممكن قديم يكون علته
التامة نفسه وايضا لا يكون ذلك الامر ممكنا لانه لما كان علة تامة
لنفسه وجب وجوده بالنظر الى ذاته اذ يجب المعلول بالنظر الى العلة التامة
لا تعاقب الا لازم لافتقاره الى جزئية ليس واجبا لان الواجب على المشهور
ما يجب له الوجود نظرا الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة لنفسه
فيكون واجبا مع انه محتاج الى غيره فلا يلزم وجوب ذلك الامر قلنا

[illegible]

يمكننا

٨٩

يمكننا دخوله في الواجب على بعض التوجيهات التي اعترفوا بصحتها وهو ان
الواجب ما يجب الوجود نظرا الى ذاته وما تشبث به اولا من ان المعلول
المركب جزء العلة التامة فيرد عليه ان كلا من اجزاء المعلول جزء من العلة
التامة للمجموع لاجزائه التي هي عينه وكثيرا ما يخالف حكم الكل الافرادي
حكم الكل المجموعي كما ان كلا من اجزاء المركب متقدم عليه وليس مجموعها متقدما
عليه وما تشبث به ثانيا من ان هذا مجموع الموجودات من الواجب والممكنات
ممكن علته التامة نفسه اجيب عنه بان هذا المعنى ليس معلولا واحدا لتستدعي
علة واحدة بل معلولات كثيرة فيستدعي عللا كثيرة وهي مجموع السلاسل
التي هي ما فوق المعلول الاخير الى الواجب وبالجملة المجموع هو الآحاد
المتفرقة الملحوظة دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها منفصلا وبين
ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال والتفصيل في الملاحظة من غير
تفاوت في ذوات الملاحظة فانه لا فرق بين ان يطلب مثلا علة آ ثم
علة ب ثم علة ج وبين ان يطلب علة آ ب ج دفعة الا في الملاحظة و
لا فرق بين ان يقال علة آ د وعلة ب ه وعلة ج ز وبين ان يقال
علتها د ه ز الا ان ما لوحظ في الاول بالدفعات لوحظ في
الثاني دفعة والملاحظة في الصورتين واحد فكما لا يدخل المعلول الاخير
في عدد العلل في الاولى كذلك لا يدخل فيه في الثانية وهذا الجواب
مع نواحيه كما قرره بعض المحققين ولا يخفى عليك ومنه اما اولا ففيما لزمه
بقوله لم يحتج الى غيره اصلا اذ المعلول لا يتوقف على ما هو خارج عن العلة
التامة لا على غيرها الذي هو جزء لها وهو ظاهر ولو خص الغير بالخارج لم يتيسر
له ما الزمه بقوله وجاز ان يوجد ممكن بنفسه وانسد باب اثبات

فقدم

الصانع او الممكن الذي هو علة تامة لنفسه يحتاج الى فاعل البتة وان كان
داخلا فيه لم يوجد بنفسه ولم ينسد باب اثبات الصانع واما ثانيا
فلمنع قوله واما اذا لا يكون ذلك الامر ممكنا الخ لان ذلك الامر اذا اخذ
بذاته ولم يعتبر معه وجود اجزائه ولا استناد بعضها الى بعض لم يجب
له الوجود ضرورة فكيف لا يكون ممكنا ووجوب المعلول ليس بالنظر
الى ذات العلة التامة من حيث هي ذاتها بل اليها بشرط وجودها واما ثالثا
فلان ما التزمه من انه ليس مجموع الواجب والممكنات معلولا واحدا امر
انه يهدم اصل البرهان الذي يتصدى لاتمامه ويرد عليه انه لا يمكن ان يقال
المجموع يصدق عليه انه مجموع واحد ومركب واحد فله وجود واحد لا
بوجه فهو اما ممكن بهذا الاعتبار فله علة تامة اما نفسه او واجب
وهو ممتنع ضرورة واتفاقا فالاعتبار ذلك من المفاسد المترتبة على مخالفة
ما مهده وانا اقول وبالله التوفيق ان توجيه البرهان الذي هو من مهماته
افهام الفهام وجه وجيه لعله يتم به بنيان البرهان ويحكم اساطينه و
ليتقدم لبيانه ان العلة يجب ان يترجح بها وجود المعلول على عدمه ضرورة على سبيل الوجوب صح
وبالنظر اليها وبشرط وجودها لا يتطرق العدم الى المعلول وان المركب
يتصور انعدامه بانعدام جزء منه وبانعدام جميع الاجزاء بالكلية بحيث
لا يبقى منه شي وبعد ذلك نقول ان مجموع الممكنات لامكانه في كل من احاده
يجوز ان ينعدم بتمامه والا لوجب ان يوجد علته او بعض معين منه لد صح
او بعض ما لا على التعيين في بطلان الاول ظاهر لامكان الجملة
وكل بعض منها وكذا الثالث لان المبهم لعدم تحصله واحتياجه في
التعين الى غيره كيف يجب وجوده لذاته ليستقيم وانما يحصل بالحيثية

الامكانية

الامكانية ولا تتعين الا بالجهات الغائية فوجب ان تكون لذلك المجموع علة ممنوع
عن هذا العدم وما هي الا امر خارج عنه او كل جزء منه سواء كان بسيطا او
مركبا كما فوق المعلول الاخير لا يصلح ان يسد مسلك النفاد الى ذلك
المجموع اذ العلة بشرط وجودها يوجد المعلول ويسد مشرع العدم مقدم
عليه وجود كل من الحقائق الامكانية يوجد فلو كان جزء منه علة لزم
تقدمه على نفسه وعلى علله وهو ممتنع فالمطلوب ثابت وذلك ما اردناه
نهاية الكلام في المقام وبقي منه خبايا وخبايا غير خافية على
الاعلام   انه لو لم يوجد الواجب لذاته فاما ان يتصور
آحاد الممكنات معدومة وعلى التقديرين يكون انتفاء الاحاد بأسرها
ممكنا فوجود كل منها غير مستند الى ما يرجح وجوده على عدمه وهو ممتنع
لان الممكن ما لم يجب لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد وانما يجب اذا امتنع
جميع انحاء عدمه وبهذا الامتناع في الممكنات انحصر فيه دون الواجب
ممتنع يجوز انتفاء كل منها ضمن انتفاء الكل وزيف اولا بانه يجوز
ان يكون امتناع عدمه لعدم ممتنع بالذات وثانيا بانه لو امتنع
عدم كل من احاد السلسلة بسبب علته امتنع به عدم السلسلة بالكلية
امتناعا بالغير بحسب نفس الامر وبالجملة ان اراد بامتناع جميع انحاء العدم
ما يشمل العدم اي نظرا بالنظر الى ذات الممكن من حيث هي فوجوب
الامتناع بهذا المعنى ممنوع وموجب ان لا يوجد ممكن اصلا وان اراد
امتناع العدم في الواقع وان جاز نظرا الى ذات الممكن فهو
متحقق فيما نحن فيه لان كلا منها لاخذه مع علته يجب بها القول
المعلول انما يجب بشرط وجود العلة ومع قطع النظر عنها لا بالنظر الى

لعدم مرجح عدمه او صح

ذاتنا سواه عن التحقيق والبرهان انهما اجاد وذلك فالآحاد المتسلسلة الممكنة فرض صح
باجمعها لما لم تستند شي منها الا الى واحد اخر داخل هذه السلسلة مثل الواحد
الاول في الامكان والافتقار فكل منها انما يجب بشرط وجود الاخر
وانما يمتنع عدمه في نفس الامر بعد وضع وجود العلة فانعدام الجملة بالاسر
لا يمتنع في نفس الامر بالنظر الى شي اصلا فوجود الممكنات الصرفة
بدون الواجب محال وهو المط ويترتب من هذا الدليل ما قيل لو
انحصر الموجود في الممكن لاحتاج جملة الممكنات الى موجد مستقل في
الايجاد بان لا تستند وجود ممكن الا اليه او الى معلوله فيكون موجد
الكل هو نفسه او هو بسط هو عنه وذلك الموجد يكون امتناع الجميع
بالكلية بان لا يوجد شي من اجزائه ممتنعا بالنظر الى وجوده او العلة الموجبة
للمعلول يمتنع عدمه بالنظر اليها فجميع الممكنات ممتنع العدم بالنظر الى ذلك
الموجد فهو ليس نفسه ولا داخلا فيه والا لامتنع عدم شي منها بالنظر الى ذاته
والا كان واجبا فهو امر خارج عن الممكنات باسرها فهو واجب لذاته
وهو المط وما قيل من انه لا يلزم وجوب احتياج المجموع الى الموجد بالمعنى
المذكور بل يحتاج الى موجد لا تستند امتناع عدم شي من احاده الا
اليه او الى ما هو صادر عنه او الى جزئه وح نقول جاز ان يكون
علة مجموع الممكنات جزءه ويمتنع لزوم كونه واجبا وانما يلزم لو لم
يحتج الى علة يمتنع بها عدمه وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي
ان يكون له ايضا سبب اخر يمتنع به عدمه ولو سلم ذلك لكنه في المطلب
فاقول مدفوع بانه لما جاز تطرق العدم الى الجملة باسرها بان
لا يبقى شي منها لم يجز ان يكون امتناع عدمه بسبب جزء منها الذي

تطرق

٩١

تطرق اليه العدم في ضمن عدم الكل وبالجملة لا يجوز ان يكون ذلك الامتناع بسبب
ممكن بل انما يمكن ان يكون بسبب واجب او نحوه اجنبي مع قطع النظر عن هذا
برهان التوحيد فاحتاج مجموع الممكنات الى موجد مستقل بمعنى ان لا تستند
شي منه الا اليه او الى معلوله او الى جزئه بشرط وجوب ذلك الجزء و
يلزم منه المط فلا يدع حسن التفكر ولطف التدبر انه لو لم
يوجد الواجب لم يوجد شي اصلا واللازم بط فكذا الملزوم بيان اللزوم
ان الممكن انما يوجد بمرجح فلو كان موجود ممكنا لتوقف رجحان
وجود كل ممكن على رجحان وجود ممكن اخر فللطرف حكم الوسط في
الاحتياج الى المرجح وعدم الاستقلال في الوجود والايجاد وما دام
كذلك لم يمكن ان يحصل ممكن حتى يوجد ممكن اخر فان قيل يجوز ان يوجد
كل ممكن بممكن اخر وهكذا الى غير النهاية قلنا هذا الاحتمال جار ايضا
اعتبر العقل استناد بعض الممكنات الى بعض بالتفصيل فانه ح
لا يحيط بجميعها ولا يظهر عنده الخلف اما اذا لاحظ جميعها اجمالا
ويذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل اخر فيحكم بانه ما دام
للطرف حكم الوسط لا يحصل شي منها بالفعل حتى يحصل به اخر فلا
يحصل ممكن الا بوجود موجود واجب الوجود لذاته وذلك ما اردناه
وهذا البرهان هو المعول عليه عند الحكماء لاثبات هذا المطلب
ويترتب منه ما قيل ان الممكن لا يستقل بالوجود ولامكانه و لا
بالايجاد لانه فرع الوجود فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان
لا يوجد شي اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بالوجود
والايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره ونوقش فيه بانه ان اريد

حسن
ضرورة صح
كل صح
واو لا وجود ولا ايجاد صح

بعدم الاستقلال الاحتياج الى الغير فهو لا يفيد لجواز امكان ذلك الغير و
يكفيه وان اريد انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو عين المط ولا يخفى عليه
مشاع كر وجه دفعها بعد ما القيت وما الكيفية واتقنت و
التقنية فانه اذا لاحظ العقل الممكن على الاجمال وجد كونه عدم استقلال
كل من افراده بنفسه يحكم بانه لا يوجد جملة من افراده بنفسها على
اى وجه كان — انه لو انحصر الموجود في الممكن لتوقف على
وجود كل ممكن على ايجاد العلة اياه ووجه ايجادها يتوقف على
وجودها المتوقف على ايجاد علتها اياها وهكذا فما يوجد الممكن لم
يوجد وبالعكس فيتوقف كل من الوجود والايجاد على نفسه وهو
محال و لا يخفى ما يرد عليه اذ لكل من الوجود والايجاد افراد
غير متناهية يتوقف بعضها على بعض على التسلسل كالسؤال كما
دورات الافلاك عند الفلاسفة ويمكن اتمامه بوجه يرجع به الى احد
الدلايل السابقة فتحصيله — انه لو لم يوجد ما هو واجب
لذاته لزم الترجيح بلا مرجح لانه لو تحقق بعض الممكنات لا كلها لم
يرجح ذلك البعض على ما لم يوجد منها من حيث ذاتها وفيه انه
يجوز ان لا يتحقق ذلك البعض لتوقفه على وجود ممتنع
ان وجود موجود ما من الممكنات الصرفة الموجودة اى مصداق
الموجبة الجزئية التي محمولها الموجود وموضوعها الممكن يحتاج الى علة
موجودة متقدمة عليه بالذات فلا تتقدم عليه الا موجود واجب
بالذات وهو المطلوب او يتوقف وجود ممكن ما متحقق فلا بد له
من علة موجودة متقدمة عليه وهي الواجب للغير وفيه ما لا يخفى اذ

ليس

٩٢

ليس لممكن بخصوص واحد حتى يتقدم علته عليه على الاطلاق بل له تحققات كثيرة
في ضمن افراده والعقل يجوز استناد بعضها الى بعض لا الى نهاية و
لعل المعتمد في ذلك الادلة انما هو الحدس — انه لو انحصر
الموجود في الممكنات لترتب سلسلتها لا الى نهاية بضرورة امتناع
الدور لكن التالي باطل فانه لو فرض واحد معين مبدا السلسلة
وواحد آخر منها متخلل بينهما عدة من الآحاد ومبدا السلسلة الاولى
هي جزء من الاولى ونطبق بين السلسلتين من مبدأيهما بان نفرض
الاول من الاولى بازاء الاول من الثانية والثاني من الاولى بازاء
الثاني من الثانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية لزم مساواة الكل للجزء بل زيادته عليه هو محال و
ان لم يكن فيوجد في الاولى جزء لا يكون بازائه جزء من الثانية فالثانية
متناهية والاولى زادت عليها بقدر متناه فهي ايضا متناهية و
قد فرضت غير متناهية هف ولا يخفى ان هذا التطبيق ليس
بان يلاحظ كل واحد من آحاد السلسلتين ويطبق بينهما لعدم قدرة
العقل على الاحاطة بالا نهاية بل بانه لما اتسقت آحاد السلسلتين
وكل من الآحاد في مرتبة خاصة تعينت له فاذا اطبق بين المبدأين
تطابقت بقية الآحاد فهو لا يجري في الامور الغير المتناهية الغير
المترتبة كالنفوس الناطقة على مذهب العقلاء وعلى الامور الموهومة
كمراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته وما مضى من الازل
الى الآن او الى زمان آخر من الازمنة والحوادث على زعم الحكماء
لانها وان كانت قد وجدت في الزمان الماضي لكنها معدومة عند التطبيق

التطبيق صح

وظهر منه ان ما قلت من انه لا يجري اما ان يتوقف على ملاحظة الآحاد مفصلا
فلا يجري في الآحاد المترتبة ايضا وان كفى فيه الملاحظة الاجمالية جرى البرهان
في الآحاد الغير المترتبة الغير المتشابهة ايضا فما تحصل لان الملاحظة الاجمالية كافية
في المترتبة كالاعداد وما اليه دون الغير المترتبة فقط بعد جريان التطبيق في الامور الغير
المترتبة لا يلزم منه محذور اذ لا يقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
لها جانب صح ولا يلزم منه تناهي الناقص لعدم التساوق بين آحادها بل بعد واحد معين جانب
آخر معين حتى لو انطبق المبدآن تناهى الجانب الآخر حتى يظهر التفاوت و
قال بعض كامل التحقيق ما محصله ان برهان التطبيق يجري في الامور الغير
المترتبة المتشابهة وان لم يترتب آحادها لان المجموع من آحادها يتوقف على
ما بقي منها بعد اسقاط واحد وهذا الباقي ايضا يتوقف على
ما بقي منه باسقاط واحد آخر وهكذا فيترتب هذه المجموعات الى غير النهاية فيجري
فيها البرهان ان منع وجود المجموعات مكابرة و [illegible] بان كل
وظ كرام
مجموع انما يتوقف على كل آحاده ولا يلزم منه توقفه على جملة الآحاد من حيث
هي جملة الا يرى ان الكل يتوقف على كل من اجزائه دون مجموعها التي هي
عينه فالترتيب غير تام اقول ظ ان التطبيق كما يستدعي الترتيب بين الآحاد
المترتبة بحيث يتعين مرتبة كل من الامور المتطابقة في سلسلتها بوجه ما
توقف صح وان كل مجموع على كل من آحادها فالمجموع الناقص عن واحد هو مجموع امور
يتوقف المجموع على كل منها فآحادها المفصلة بحسب الرتبة متقدمة على المجموع
الاول من حيث هو مجموع تلك الآحاد فاذا اعتبرت مجملة يتوقف على
بواحد صح الآحاد المتناقصة [illegible] من حيث التفصيل وهذا فرتب
المجموعات الى غير النهاية ولا يعتبر في التطبيق ان يكون كل علة واحدة

لما بعدها

لما بعدها فتقطع حتى يرد ان المجموع [illegible] ليس علة للمجموع الاول الا ان يكون الآحاد المتطابقة
ترتيبها في حيثية وجودها حتى يمتنع ترتيب المجموعات ثم اقول لنا ان نقرر
كر جريان التطبيق في الامور الغير المترتبة من غير التزام توقف بان نقول التطبيق
المنطبقة انما يقتضي ترتبا ما في الامور المتطابقة سواء كان بالطبع او بالرتبة الحسية او
ولذا اثبت العقلية او الشرف او غير ذلك ولذا انما اثبت [illegible] البرهان تناهي الابعاد
الجسمانية من غير التزام توقف ونحن نقول لو وجد آحاد غير متناهية مجموعها
اكثر مما بقي منه بعد اسقاط واحد بواحد وهذا الباقي اكثر مما بقي منه
ع بعد اسقاط واحد آخر وهكذا فيترتب مجموعات غير متناهية [illegible] الاقلية والاكثرية
ويجري فيها التطبيق بحيث يطابق المتقدم [illegible] فان قلت لا يتعين واحد من
آحاد السلسلة بالاسقاط بحسب نفس الامر [illegible] بل يجب ان يتعينه
يمكن العقل ويسقط حتى يبقى مجموع اقل وهذا انما يمكن باحاطة العقل بالآحاد
الغير المتناهية [illegible] المجموعات الغير المتناهية وهو ممتنع فلا يجري البرهان
قلت كل واحد من الآحاد بحيث اذا انتفى من الجملة يكون ما بقي منها اقل منها
بالاقلية صح مما يتعين في الواقع بالاقلية غاية الامر انه لا انحصار للاقلية فيه ولا
احتياج لنا الى انحصار المجموع الاقل كما لا يخفى فما ذكرته مكابرة في اظهار
[illegible] عدم تناهي الآحاد الغير المترتبة بعد [illegible] الجريان ثم لقول
يمكن اجراء البرهان التطبيقي في الامور الغير المترتبة الغير المتشابهة بوجه آخر
او جز [illegible] واضح واوضح مما ذكر اولا بيانه ان مراتب الاعداد [illegible]
ع ترتيب [illegible] اما بالتوقف على زعم البعض او بحسب الرتبة كما ذهب اليه الاول من
مثلا اذا اعتبر الواحد مبدأ فيتبين ان الاثنين اقرب منه من الثلاثة وهي
من الاربعة فمعدودات ايضا [illegible] وهذه الحيثية يترتب بوجه فلو وجد الآحاد

الغير المتناهية لوجد فيها الواحد والاثنين والثلثة والاربعة وهكذا الى
غير النهاية من جملة المعدودات فنقول الاعتبار وجد في الامور الغير المتناهية
من مراتب المعدودات المختلفة عددا جملة واحدة مبتدئة من الواحد والغير ما
وجد في المراتب المعدودة المبتدئة من الاربعة مثلا الى غير النهاية جملة اخرى
يحصل لنا جملتان غير متناهيتين مترتبتان احديهما انقص من الاخرى ويجري
بينهما التطبيق على الوجه المذكور بحذافيره فان قلت انما يتحقق لو
اعتبر العقل واحدا معينا وضم اليه آخر معينا حتى يوجد الاثنان ثم يضم اليهما
آخر معينا حتى يتحقق الثلثة والعقل من اعتبار الجميع بل يعجز ويكل فيختل التطبيق لا يتمكن م
قلت الحصر المودي يؤيد ذلك انما يحصل لو اعتبر العقل واحدا معينا
ثم فان كل امر يتحقق جملة ما يعرضها الاثنينية اعتبرها العقل ام لا على انا في م
لا نحتاج الى تحصيل المراتب الغير المتناهية بالفعل بل في تحصيل المراتب في بعض
كالاكثر فاحسن التامل مصيبا لنفسك عن غوائل الخيالات واغوال مصيبا في نفسك م
الاوهام بقي ههنا بحثان الاول انه ذهب كثير من المحققين الى ان هذا البرهان
يجري في الامور المترتبة الغير المجتمعة في الوجود كالحوادث على مدارك
الحكماء متمسكين اولا بان التطبيق العقلي لا يتوقف على اجتماع الآحاد و
ثانيا بان التطبيق يجوز ان يكون من الازل بان يكون مدرك ازلي
يطبق آحاد الحوادث بعضها على بعض من السلسلتين اللتين احديهما
من الازل الى زمان نوح والاخرى منه الى زمان عيسى مثلا وثالثا بان تلك بدل الى زمان م
الحوادث موجودة في المبادي العالية من العقول الفعالة والنفوس
الفلكية اقول الامور الموجودة مترتبة تتعين كل منها بمرتبة من مع م
المراتب العددية مع تعين الباقي من تلك الامور بعدها ووجد في سلسلتين

كذلك

بدل و در نسخه [illegible]

94

كذلك كان الاول مع احدهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بازاء الثاني
والمراد بكون الاول بازاء الاول ان كلا منهما يقع في سلسلة متعين بانه بدل سلسلتين
في المرتبة الاولى منها وكذا في الثانيين فح يمكن ان يقال اما ان يكون بازاء
كل من الزايدة واحد من الناقصة ام لا وتم البيان واما عند عدم الاجتماع
فالعقل لا يحيط بالآحاد تفصيلا وليست الآحاد مجتمعة في الوجود حتى يكون
كل من احدهما بازاء واحد من الاخرى فمنع جريان البرهان فيها ظاهر بدل منهما
فان قلت اذا اعتبر جملتين من الحوادث احديهما من اليوم ذاهبة الى
الازل والاخرى من زمان نوح فلا يمكن اما ان يكون بازاء كل من الاولى واحد
من الثانية بحسب نفس الامر اولا وتم البيان قلت نختار الثاني ليس بلحاظ [illegible]
بازاء كل من الاولى واحد من الثانية ولا يلزم منه محذور ههنا لجواز
ان يكون التفاوت في جانب المبدأ فان قلت بعد تطبيق المبدأ بعض
ذلك يجري في جملة الآحاد وبذلك تم ويمكن ان يقال انه يتحقق
في الاول اول وثان وثالث ورابع وهكذا الى غير النهاية متعين كل منها
فيها بتلك المرتبة فاما ان يتحقق في الثانية بازاء هذا الترتيب الى غير النهاية ام لا
فعلى الاول يتساوى الجملتان وعلى الثاني تتناهيان وهذا برهان آخر
الحكمية فهو قريب المأخذ من برهان التطبيق يوجب السد لبعض موقفا في
جريانه في الغير المجتمعة محل نظر بعد ولان التطبيق العقلي انما يظهر فائدته لو جمع
ابتداء التطبيق المبدأ ثم فلا يفيد ما تمسكوا به ثانيا من جواز وقوع التطبيق من
الازل ولان علوم مبادي العالية اجمالية لا تقتضي صور الكثرة متمايزة كما
نص عليه المعلم الثاني وابن سينا فلا يجري فيها التطبيق كما لا يجري في اجزاء
المتصل الواحد الثاني قيل ان النفوس الناطقة منها مترتبة باعتبار حدوثها

فيتم البرهان فيهما وايضا نفس الآن يتوقف على بدنه الموقوف على الاب المولد
لمادة بدنه فيهما ترتب بالطبع واجيب عن الاول بان ترتب حدوثهما غير
لازم لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة في زمان اخرى في زمان ورد
بانه على تقدير تقدم نوعهما وتعاقب افرادها يوجد لا محالة سلسلة مترتبة
في الحدوث فيجري البرهان فيهما ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك
السلسلة وقد يمنع قوله يوجد سلسلة مترتبة في الحدوث وانما يلزم لو انحصر
طريق حدوث النفس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون تكون الانسان
بعد الطوفانات بدون ولادة كما في آدم عم وعيسى عم ولو اراد انه يلزم
ان تتحد وثهما فهو مسلم لكن لا يجري فيهما البرهان لعدم اجتماعهما اقول او اسلم
ان افراد الحدوث مترتبة الى غير النهاية كانت النفوس ايضا مترتبة
من حيث الحدوث بحسب الرتبة ولا يتوقف التطبيق على الترتب العقلي
لساير ما ذكر تدبر   انه لو انحصر الموجود في الممكن التسلسل سلسلة
الممكنات من جانب واحد او من جانبين الى غير النهاية لكن التسلسل باطل
لاستلزامه زيادة المتضايفين على الاخر وهو ممتنع بديهة فان اللازم في
الاول ان المعلول الاخير له معلولية بدون العلية ولما فرض من الاحاد
العلة والمعلولية بواحدة مع تضايفهما هف واذا كان التسلسل من جانب
المعلول يزيد عدد العلية بواحد في الثاني فرض منقطعا ويجري البرهان
في كل من قسميهما على حدة وهو ظاهر اقول المشهور ان برهان التضايف
لا يفيد امتناع عدم تناهي الاحاد الغير المرتبة ولعلك اذا احدث
الاصول التي مهدتها لك علمت جريانه فيها بيان ذلك انه لو وجد
احاد غير متناهية لكان مجموعها اكثر مما بقي منها بعد اسقاط واحد

منها

منها وهذا الباقي يكون اكثر مما بقي منها كذلك وهكذا الى غير النهاية فلكل
اكثرية من غير اقلية لكل من هذه البواقي اقلية والاكثرية غير عدد الاكثرية بواحد
ويمكن بيانه بنظير ما اجريناه من برهان التطبيق في تلك الاحاد بما سنقرره اقول فيه
البرهان ما مر من قول العلل المعلول وتقريره بالتفصيل وفيه بحث لانه ان اريد انه
يزيد عدد المعلولية مثلا على عدد العلية بحسب نفس الامر فهو غير مسلم انما سلم
الدعوى لو كان للمتضايفين وجود في الخارج وليس كذلك لكونهما صفتين
اعتبارية انتزاعيتين كما حقق في مظانه وان اريد انه يزيد عدد المعلولية
على عدد العلية بعد اعتبار العقل اياهما وانتزاعه اياهما عن هذه الاحاد ففيه
ان العقل لا ينتزع جميع تلك العليات او المعلوليات حتى يلزم المحذور
وايضا على هذا التقدير ينتقض الدليل بمراتب الاعداد وغيرها فتدبر وتفكر
لتتضح لك جلية الاحوال عن جلباب المقال   انه لو عدم الوجوب
يلزم كلية فهو ممتنع لان كل عدد اما زوج واما فرد لانه ان انقسم بمتساويين
كان زوجا والا فردا وكل زوج فهو اقل من فرد بعده بواحد وبالعكس
وكل عدد من الاخر فهو متناه وزيف بمنع الحصر لعدم تناهيه ومنع قوله
والا لكان فردا لجواز ان يكون عدم انقسامه بمتساويين لعدم التناهي
لا للفردية اقول اذا ترتب الاحاد لا الى نهاية يوجد فيها الاحاد المتعينة
لمراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وكذا الاحاد المتعينة
لمراتب الزوجية كالثاني والرابع وبالجملة بازاء كل من الاحاد الاولى
واحد من الثانية فالاحاد الاولى مساوية للثانية والسلسلة ليست
الا مجموعهما فهي منقسمة بمتساويين البتة فالمزيف مزيف نعم يرد المنع على
قول المستدل كل عدد اقل من الاخر فهو متناه اذ هو غير بين ولا مبين

اقل به

ب
ط
للمتضايفين

ابطال [illegible]

ثم اقول لكان ان يستنبط مما علمت آنفا برهانا آخر على ابطال [illegible]
انه لو وجد سلسلة غير متناهية من جانب واحد كان عدد [illegible] السلسلة
وفرد امعا [illegible] الاول فلان الاحاد الواقعة [illegible]
عدد السلسلة فهو [illegible] واما الثاني فلانه [illegible] السلسلة
[illegible] سلسلة [illegible] عدد [illegible]
ولو وجد سلسلة غير متناهية [illegible] لها منقطعا [illegible]
كون عدد كل [illegible] قسميها [illegible]
هو المطلوب تامل ان
لانه لو جد [illegible] مبدا السلسلة وكل [illegible]
من الحاصرين فيكون الكل متناهيا [illegible] مبدا او كل واحد
الا بالطرفين وهذا البرهان يسمى بالعرشي [illegible] الاشراق وزيف
بان تناهي كل واحد من المحصورات لا يوجب تناهي [illegible]
حدس يحكم بصحة ذوالحدس الصائب والعلم عند الله [illegible]
الرسالة بهذا القدر شاكرا لله على حسن توفيقه
ومصليا على نبيه وآله الهادين بطريقه

وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة في اوائل عشر الاخير من شهر شعبان سنة ٩٨٠
على يد العبد الضعيف الراجي الى عفو ربه الغفور حسيني بن شاه حسين
العلوي الكلونجي عفي عنهما الحمد لله رب العالمين والصلوة على
افضل المرسلين محمد وآله الطاهرين
م

بیچاره من که آن همه امید دارم بعد از هزار سعی بجز ابیات [illegible]

العبد حسيني الكلونجي
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible] ما استلزم الترجيح بلا مرجح فانه بديهي الاستحالة بخلاف الترجيح بلا مرجح ولما كان
[illegible] عبارة عن [illegible] تصور السائر والتاثر [illegible] وجودها والا
[illegible] عن [illegible] غير متناهية لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو وجد الممكن المتساوي
[illegible] الترجيح [illegible] مرجح البتة فاندفع [illegible] انه يجوز ان
يكون رجحان [illegible] المساوي [illegible] العدم بالنظر الى الممكن بسبب [illegible] الترجيح بلا
مرجح دون الترجيح [illegible] وما اشتهر من ان ذات الواجب [illegible] فهو [illegible]
سبيل التشبيه والتجوز الاول [illegible] كان احد الطرفين [illegible] اعلم ان [illegible]
[illegible] الاولوية [illegible] الطرفين [illegible] الممكن لذاته مطلقا [illegible]
[illegible] المطلب [illegible] الوقوع [illegible] ان الاولوية الذاتية [illegible]
في وقوع الممكن لا يفيد [illegible] المعتقد [illegible] جواز وقوع الممكن
بسبب تلك الاولوية [illegible] الاخرى [illegible] انسداد باب
اثبات الصانع [illegible] المتقدم [illegible] ما اختاره [illegible]
فيجب ان لا يكون تلك الرجحان كافيا [illegible] الوقوع لو اجرى [illegible] الاولوية مطلقا
فالاولى [illegible] لا يتحقق [illegible] بان يراد بالاولوية
الذاتية ان تقتضي الذات ان يكون احد الطرفين راجحا بحسب نفس الامر [illegible]
ولا يمكن امتناع اجتماعه مع الاولوية الخارجية لانا نقول [illegible] مساوق للاولوية
الكافية في الوقوع فلو كان غرض المستدل ذلك لكان [illegible] الدعوى [illegible]
[illegible] ولم يثبت امتناع الاولوية المطلقة [illegible] الممكن انما يوجد [illegible]
لما كان تقدم المعلول مستندا الى عدم العلة فسبب العدم عدم [illegible] سبب العدم
وجودا مطلقا واجب بان الممكن المعلول الذي يكون وجوده مستندا الى وجوده وعدمه
الى عدمه والمفروض ليس معلولا [illegible] فيجوز ان يكون مستندا الى امر موجود ولا استحالة
[illegible] المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم والا [illegible] الاحتمال يجري
بان يقال [illegible] الاحتياج الى مرجح [illegible] يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم

سبب جانب الآخر واورد وعلم بان الاحتياج الموثر فرد من المتساوي الطرفين دون
ما هو وجوده اولى واجيب بانه اذا جاز ذلك على تقدير التساوي فعلى تقدير الاولوية
فلم لا يكون على تقدير التساوي ايضا لا بد له من بيان   ولا يخفى انه لا يمتنع اجتماعه اي
الاولوية لا يخفى ان حاصل الايراد منع قوله فيتوقف الاولوية على استنادها الى العلة والمراد
من الاولوية المذكورة فيه هو الاولوية الكافية في الوقوع كما سبقت الاشارة اليه وهي
منحصرة في المعنى الاول فيمتنع اجتماعها مع اولوية الطرف المقابل قطعا   ويمكن حمله
على ما قلنا بتكلف بان يقال اراد بالتناقض معناه اللغوي وبالاولوية ما في
معنييها ولا يخفى انه لا يمتنع اجتماعهما مع الاولوية الخارجية لاختلاف الاضافة وقد
عرفت ما فيه   لا يتحقق لما مر آنفا من ان ذلك الامتناع بالنظر الى المقتضي او الى
او لخصوصية المادة   وهو غير متحقق اي الامتناع الارتفاع مطلقا لا الارتفاع
الذاتي كما يفهم من ظاهر العبارة لانه يوهم تحقق امتناع الارتفاع في الجملة مع انه غير متحقق
فيما ذكر في المثال وان كان المتقدم ثم بارجاعها الى الآخر ايضا   ليست متناقضة
في نفسها ولا حين ارجاعهما الى العقد مع اتحاد الاضافة لانه ليس احدهما رفع الآخر
حتى يكون نقيضا له بالكلية ولا مساويا لرفعه حتى يطلق عليه اسم النقيض تجوزا بل
استحالة اجتماعهما انما هو بسبب مقدمة اجنبية هي ان يستحيل … الخاص
او عدمه ولا يمتنع ارتفاعهما مطلقا لان الحال قد يخلو عن السكون بعدم الحركة لانا
نقول قد يمتنع عدمهما عما من شانه ذلك لا سلبهما مطلقا واقول انما يرد
ذلك اذا كان المراد والواقع بقوله اذ يعلم ان تلك الامور متناقضة ويمتنع اجتماعها
مع اختلاف الاضافة واما اذا كان غرضه انه مع عدم كونها متناقضة
لا يمكن اجتماعها وان اضيفت الى شيئين حتى يستحيل الحكم بالمتناقضة بطريق اولى
فظاهر وهذا وما سلف من قوله … الى هنا   لو وجب انها تناقض
قولنا انها اول في التعقل من ذكر الحدود لانه اذا كان كلا الاضافتين الى
علة واحدة انتظم تحقق التناقض فانه اذا قلنا في المثال المذكور زيد موجود
بسبب

97

بسبب الملك ليس موجودا بسببه لم يكونا متناقضين ضرورة ارتفاعهما والجواب ان الاضافة في السالبة
قيد المسلوب فيصدق الشخصية مشترك وايضا يمكن ان يقال المراد بالعلة ما هو علة بحسب
الامر كما هو المتبادر ولا يلزم جواز الارتفاع في مادة كما لا يخفى فالاولى في النقض ان يقال لو
لم يمنع اختلاف الاضافة الى العلة التناقض لوجب ان يتناقض قولنا زيد موجود بسبب
الباري وعمرو ليس موجودا بسبب الباري ايضا بشرط الوجود مثلا مع انهما متنافيان ضرورة صدقهما
فكونه موجودا وشريك الباري ليس موجودا معللا بالغير اي فان قلت الممكن ما يكون وجوده
وعدمه معللا بها معللا بالغير لا احدهما فقط فلا يكون ممكن ايضا ويلزم الوسط قلت اذا كان
احد الطرفين معللا بالغير يلزم تعليل الطرف الآخر ايضا لانه لو كان لذاته لم يمكن تحقق ذلك
الطرف بالغير لمنافاته مقتضى الذات ويمكن اثبات التعليل في الطرفين بان يقال لو كان كل
منهما وجب ان يصدق الآخر وذلك ظاهر اذا اقول لا يخفى لزوم ذلك على تقدير اتحاد الاضافة
ايضا والحق ان يقال المراد بالسبب السبب الحقيقي فلا يمكن اضافة الممتنع والواجب في الوجود
والعدم الى علة ما فلا يلزم الامكان فتدبر   ولا يلزم منه محذور اذ تقول في المثال المذكور
تصدق الثانية واذا كانت الاضافة قيد المسلوب لم يستند السلب الى شيء حتى يلزم التعليل
المذكور   كما ان عند سوق كلامه … اذا كان المراد بقوله اذ يعلم ان الواحد …
التمثيل … واما اذا كان المراد منه التنظير كما نبهناك عليه فلا يظهر ظهوره   فانك اذا
قلت زيد موجود … الى آخره لا يلزم من عدم كونه معللا بامر غير
هو الباري في المثال المذكور عدم تعليله اصلا لانا نقول لما لم يصدق القضية الاولى
بالاضافة الى كل ما سوى الباري فيجب ان يصدق الثانية ويثبت المطلوب ولا يتوهم
لزوم ذلك على تقدير اتحاد الاضافة ايضا لانه يصدق الاولى عند الاضافة الى الباري فالتعليل
لازم ويمكن ان يحمل المحذور لزوم النقيض بان يقال لا يصدق القضية الثانية فيجب ان يصدق
الاولى فيلزم التعليل … ان
المراد بالعلة ما هو علة بحسب نفس الامر فيجب انتفاء القضية الاولى الى ما هو سبب لوجود
زيد في الواقع ولا يلزم محذور   والوجوب ههنا بالنظر الى الاتصال المفروض في عدم

قبله

انتهاء الاولوية الى حد الوجوب مطلقا فلا اتجاه لهذا السؤال لانا نقول المفروض عدم
انتهاء الاولوية التي هي مقتضى الذات الى حد الوجوب حتى لا يكون واجبا لذاته و
لا ينافي ذلك كونه واجبا بالنظر الى الاولوية التي هي مستندة الى الذات فحاصل السؤال
ان الوجوب المستند الى الاولوية الذاتية لا ينافي المفروض وهو عدم انتهاء تلك
الاولوية المذكورة الى حد الوجوب فلا يثبت الواجب لذاته وحاصل الجواب
انه على هذا التقدير [illegible] لذاته ولو سلم عدم الانتهاء الى حد الوجوب بحيث يشمل المعلم هو السائل ١٢
الوجوب المستند الى غير الذات لم يتم بمجرد ذلك اثبات الواجب لذاته ايضا لجواز
ان يكون ممكنا لذاته والوجود بالنظر الى ذاته اولى ويكون انتهاؤه الى الوجوب بالنظر الى
رجحان المستند الى الذات فلا يكون واجبا لذاته فلا بد ان يجاب بانه يتم اثبات الواجب
لذاته فالسؤال متجه قطعا على التقديرين فينبغي ان يجاب بالجواب المذكور اقول قوله
ولو سلم عدم الانتهاء الخ فيه نظر لانه ان كان غرضه التعميم في الوجوب حتى لا يتجه السؤال
فيرد عليه انه لو لم يتم بمجرد ذلك اثبات الواجب لذاته يأبى عنه كما لا يخفى وان كان
في عدم انتهاء الاولوية الى حد الوجوب فلا يتم الجواب فيرد عليه ان عدم اثبات
الواجب لذاته ليس امرا يتوقع عنه السائل بل هو غير مدعاه اذ هو بصدد ابطال
وبيان امتناع وقوع الممكن بنفسه فتدبر وتفصيله ان الغرض من هذا الكلام
انه علم ما يمكن ان يقال امتناع سبب الطرف المرجوح مما لا يتوقف عليه اولوية الطرف
الراجح مطلقا لان هذا انما يكون لو كان الامكان الذي تقابله مانعا عنها كما انه لما
كان وجود المانع مانعا من التأثير صار انتفاؤه جزءا من العلة الا انه قد
يناقش فيه ايضا بجواز ان يكون لازما غير متوقف التأثير عليه لكن يكون [illegible]
امكان المانع مانعا عن تحقق لانه يجوز ان لا يتحقق ابدا حتى يخال الواقع ولم يظهر
ذلك من كلام القبيل حتى يكون الزاميا لانه صرح في انه على تقدير جواز
المانعية وامتناع المانع يكون ارتفاعه جزءا من العلة بخلاف ما اذا كانت
[illegible] المانعية ممتنعة فانه حينئذ قبل المنع [illegible] الاصل بانه توقفت اولوية
الطرف الراجح على امتناع [illegible] سببه سبب الطرف المرجوح فانه لم يثبت
بما ذكر

بما ذكر من التفصيل قلت يمكن اثباته بان يقال لو امكن المانعية لوجد الممكن بالرجحان الناشي
عن ذاته اما مع تحققها فظاهر واما مع عدم تحققها فللزوم [illegible] هذا او نقول يجري [illegible] في ذلك [illegible]
المعلول الاول ايضا فانه لو تحقق المانعية لم يكن موجودا فوجوده مشروط بعدمها فلا يكون
البارى سبحانه علة تامة له ولا يمكن التفصي عنه باحد الجوابين المذكورين في المتن اما بالجواب
الاول فلانه مبني على تقدير عدم امكان المانعية لا يتحقق تحققها في عدم البارى تعالى وهو ظ
واما بالجواب الثاني فلانه لا يمكن ان يقال لو تحققت المانعية مع تحقق الواجب لزم وجود
المعلول وعدمه لانه على تقدير تحقق المانعية لا يجوز وجود المعلول والا لما تحققت كما لا يخفى
ومع عدم تحققه فان قلت يلزم مما ذكر في البيان ان يكون امكان سبب العدم
بل وجوده ايضا مما يتوقف عليه وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين بيان اللزوم
انه لو امتنع سبب الطرف المرجوح لم يوجد الممكن بالرجحان الناشي عن ذاته لانه
لا يتوقف وجوده على ذلك الامتناع لما قرر لم يوجد بالرجحان الذاتي لزم ان
يوجد الممكن بل الفاعل موجود [illegible] حينئذ الى امر خارج عنه وهو امتناع ذلك السبب فامتناعه
مانع [illegible] فامكانه مما له دخل في وجوده وكذا الكلام في وجود المانع قلت لما كان
الغرض من هذا الكلام بيان امتناع وجود الممكن بالرجحان الذاتي لتوقفه على امتناع
سبب العدم فاثبات ذلك بتوقفه على غيره من امكانه [illegible] السبب او وجوده لا يضرنا
بل هو مؤيد لمطلوبنا اذ المقصود يحصل من بيان توقف ذلك الرجحان على غيره
مطلقا ثم لو كان امتناع [illegible] جزءا مما هو علة لوجوده في الواقع لم يجز كون
امكانه او وجوده جزءا منها والا لزم تحقق النقيضين [illegible] بشرط
[illegible] علة العدم [illegible] علة العدم عدم علة الوجود [illegible]
عدم علة الوجود ويكون وجود علة الوجود او مستلزما له لان عدم [illegible]
الوجود او مستلزما له وعلى التقديرين يحتاج الى علة موجودة [illegible] علة العدم
قد يكون انتفاء امر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما له كعدم علته الذي
هو علة الوجود ويكون عدما ويمكن الجواب عن اصل الايراد بانه لما كان وجود
الممكن [illegible] لا لازما له لذاته وان فرض كونه اولى بالنظر اليها فلا بد [illegible]

مثل فاعل تقتيم علمه بالوجود وليس فى ذاته والا لزم كونها موجوده مرتين بل مراتب غير
متناهيه فيس ان يكون غيره وهو المط فنختار انه جائز لكن لا نم انه فى لما كان
غرض المستدل نفى الاولويه الكافيه كما اشار اليه المص مد ظله بقوله يجب ان لا
يكون ذلك الرجحان كافيا للوجوه ولا يخفى انها منحصرة فى الواو الواقعه فلو اقتضى
ذات الممكن اولويه احد طرفيه تلك الاولويه اقتضاء على سبيل الوجوب كما
ستعرف به المص مد ظله فلا يجوز وقوع الطرف الاخر قطعا لمنافاته مقتضى
الذات نعم لو كان غرضه نفى الاولويه مطلقا يرد عليه انه لا منافاة بين
الاولويه بالمعنى الثانى وبين الاولويه بالغير به لكن بنى على ما بنا ما لاحتمال كون احد
طرفى الممكن اولى لذاته او لحكمة ونفسها فانه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
ذلك الطرف هو الوجود ويوجد بمجرد تلك الاولويه فلا يتم انسداد باب اثبات الصانع
ثم فانه دفع بان لا محذور فى وقوعه بمجرد تلك الاولويه لتوقفه على انتفاء علة العدم
يرجع الى الدليل الاول اى مرجوحيه الطرف لا ير وعليه ان تقابلهما
موقوف كون الطرف الاخر مرجوحا اما عند ايجاب الطرف الاولى واما كون
تلك المرجوحيه مقتضى الذات فلا يجوز ان يكون لسبب لازم للذات لا يحال
اذا كانت مرجوحيه الطرف الاخر لسبب اللازم امتنع وقوعه قطعا فيلزم
المحذور المذكور لا نا نقول المحذور هو كون الطرف الاولى واجبا لذاته اه
اللازم من كون الطرف الاخر ممتنعا لذاته وغاية ما لزم على ذلك التقدير هو
الامتناع بسبب الغير وهو لا يستلزم المحذور المذكور فلا صدد ان يمنع
قوله مرجوحيه لا مستندا بان المستحيل هو ترجح المرجوح بلا مرجح لا مطلقا
ومما يمكن فيه تجويزا بان يرجح الطرف المرجوح بعلة خارجة فلا يلزم المساعه الجود
اول لا يخفى انه لو اقتضت ذات الممكن رجحان احد الطرفين بحسب الامر كما
هو غرض المستدل حيث يكون الكلام فى نفى الرجحان الكافى فى الوقوع على
ما اشار اليه المص مد ظله سابقا ويفهم من جواب البعض ايضا اقتضى مرجوحيه
الطرف المقابل الا بحسب الذات ممتنع ووقوعه بعلة خارجه النسبة والا لجاز عدم
الباري وجود الممتنع بسبب خارجى فانه يقتضى التساوى فيه مساعه

اذ الممكن

اذ الممكن ما لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم الا ما يقتضى تساويهما وان فرض
كونهما متساويين بالنظر الى ذاته والا لاختل الحصر المراد ونفى هو لازم للممكن
المتساوى الطرفين وذلك كاف فى ورود النقض ارتفع السؤال
لانه اذا امتنع الوجود لزم وجوب العدم واذا امتنع العدم لزم وجوب الوجود
لما عرف فى المنطقيات كما قال المستدل فبالنظر الى امتناعهما يلزم ارتفاع النقيضين
والى الوجوب اجتماعهما ولو وجد بمجرد تلك الاولويه للاتفاق لا يجوز
وجوده بمجرد تلك الاولويه لتوقفه على انتفاء علة الطرف المقابل لانا نقول
ثم يرجع ذلك الدليل الى الدليل الاول والكلام فيما علمه فرضنا
وقوعه تارة الخير وعليه ان امكان فرض وقوعه تارة وعدمه اخرى
غير تام فانه وان جاز ذلك نظرا الى ذاته لم لا يجوز ان يمتنع بالنظر الى الرجحان
المستند اليها لانه ذلك الرجحان لما كان حاصلا فى جميع الاوقات امتنع تخصيص
بعضها بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر فالملجى الى اثبات من
وقوعه فى بعض الاوقات دون بعض ليكون محالا او لا يلزم من استحالته
انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لانه يقتضى احد الطرفين امر اعم من امتناعه
بالكليه من ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الا خص
امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل كيف وقلت اذا
امتنع ذلك بالنظر الى الرجحان المستند الى الذات كانت الذات
مبدا لذلك الاستحالة ووجود الواسطة المستندة الى الذات غير قادح
فى اقتضائها امر امتنع بالنظر اليها فلا يصح قوله وانحاز نظرا الى بهات
المراد بحوالة الوجود مرة والعدم اخرى بالنظر الى الذات الا يكون
الذات من حيث هى صالحة ولا يصلح لها وذلك بهذا الاعتبار كما ان ما
على مدارك الحكماء وان امتنع بالنظر الى البعض

٢٩٥

١٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

وايضاً لو انحصر الموجود في الواجب والممكن والممتنع لذاته لكان للواجب نحو وجود
لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فلانه لو لم يكن له نحو وجود لكان له
عدم لامتناع ارتفاع النقيضين فامتناعه ح ان كان لذاته لزم خلاف الفرض
وكذا لغيره وان لا واسطة بينهما وعدمه لا يمكن باحد هذين الوجهين لا يمكن ان
يكون له عدم فيكون له لا محالة الوجود وهو المط ١٢ ح م رحمه اه

دليل آخر

لو لم يكن في الوجود واجب لذاته لما انحصر الموجود في الواجب والممكن والممتنع
لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانتفاء الواجب فرضاً واستلزام
تحقق الممكن ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح اذ مرجحه ح لا يمكن
ان يكون نفسه ولا جزءه لما مر مراراً ولا خارجاً عنه ممكناً لذلك ولا واجباً
لذاته وهو منتف فرضاً واما الممتنع لذاته فهو عدم محض لا يمكن ان يتعلق
به شيء في شيء واما بطلان التالي فلما مر من الدليل على هذا الحصر ١٢

دليل آخر

لو لم يكن في الوجود واجب لذاته لما كان للممكن وجود او عدم لكن التالي
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان علة وجوده ح لا يمكن ان يكون نفسه
او جزءه لما مر مراراً ولا خارجاً عنه اذ الموجود الخارج عن الممكن ليس الا
الواجب وهو منتف فرضاً او ليس علة العدم الا عدم علة الوجود
ولا علة للوجود فلا علة للعدم فلو لم يكن في الوجود واجب لذاته لما
كان للممكن وجود ولا عدم وهو ما ادعينا من الملازمة واما بطلان التالي
فلامتناع ارتفاع النقيضين وفيه نظر له جواب فيه نظر تدبر فعلم ١٢ ح م
عاه

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم

فيقول المحوج خلق الله اليه محمد الخفري هذه رسالة في اثبات واجب الوجود بالذات وصفاته بالدلائل التي تقرر عندي قطعيتها و تحصل العروج من حضيض التقليد الى ذروة التحقيق بملاحظتها وهي مرتبة على مقدمة ومقاصد **المقدمة** في ذكر اصول يحتاج اليها في مطلب اثبات المطالب **الاول** الموجود ينقسم الى قسمين احدهما ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده **وثانيهما** ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا الشيء هو الامكان الخاص وهو باعتبار ذاته لا يكون مقتضيا للوجود ولا للعدم وما قيل من ان اقتضاء الوجود ولا اقتضاء الترجيح لاحد من طرفي الوجود والعدم ولا اقتضاء الوجوب لان الاقتضاء تابع للوجود **الثاني** مجموع الامور التي يجوز طريان العدم على كل منها جاز طريانه عليه بحيث ينعدم بالكلية بحيث لا يكون شيء من اجزائه موجودا وبعبارة اخرى مجموع امور لم يكن لشيء منها وجود باعتبار ذاته لم يكن لمجموعها وجود باعتبار ذاته سواء كان متناهي الاجزاء او غير متناهيها بل كل مجموع بالصفة المذكورة في حكم ممكن واحد في الاحتياج الى الموجد **الثالث** للوجود معنيان احدهما المعنى الانتزاعي الذي هو معنى التحقق والثبوت وثانيهما ما هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي اي مفهوم المتحقق **الرابع** كل من معنيي الوجود وحدته بديهية اما الاول فبداهة وحدة المعنى الاول

فهي

١٠١

فهي قريبة من الاولوية واما بداهة وحدة المعنى الثاني فهي حدسية وبالجملة يجد العقل السليم اشتراك جميع الموجودات من حيث هي موجودة في امر حقيقي باعتباره يصير منشأ الانتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي وهذه المقدمة الحدسية مما لا بد في حفظها في دلائل التوحيد ويمكن ان نعبر عنها بعبارة اخرى وهي ان يجد العقل الاشتراك بين جميع الموجودات من حيث هي موجودة لا باعتبار اللفظ فقط و لا باعتبار فعلية انتزاع هذه الانتزاعيات او نقول لا يجد العقل بين جميع الموجودات من حيث هي موجودة تفاوتا بالكلية بحيث لا يكون وحدة بدون فعلية الانتزاع ولهذا قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت **الخامس** للوجوب الوجوبية ايضا معنيان احدهما معنى انتزاعي وهو واجبية الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار ذاته واجب الوجود فلفظ واجب الوجود ايضا معنيان احدهما معنى المشتق من وجوب الوجود بالمعنى الاول وثانيهما معنى وجوب الوجود الحقيقي الذي باعتباره انه موجود فلفظ الواجب والوجوب الحقيقيين معنى واحد هو باعتبار انه بذاته واجب الوجود ويعبر عنه بوجوب الوجود وباعتبار انه واجب الوجود يعبر عنه بالواجب كما ان للفظ الوجود و الموجود الحقيقيين معنى واحد هو باعتبار انه لذاته موجود يعبر عنه بالوجود وباعتبار انه موجود يعبر عنه بالموجود **السادس** الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد لانه لا يمكن ان يوجد بدون علة مستقلة ترجح وجوده على عدمه ومع ترجيح وجوده ينتفي عدمه والا لزم ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو باطل

في اثبات الواجب بالذات اعلم ان براهين هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر يتوقف عليه فلا جرم رتبتها في فصلين **الفصل** الاول في

المسلك الاول وفيه طرق كثيرة الطريق الاول انه اذا جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يوجد شي منها ممتنع وذلك الاشياء ليس لذات المجموع ولا لذات الجزء
بل انما يكون بغيرها وذلك الغير اما ان يكون موجودا او واجبا بذاته كما لا يخفى و
بعبارة اخرى وجود موجود ما من الممكنات الصرفة الموجودة اي مصداق
الموجبة الجزئية التي محمولها الموجود يحتاج الى علة موجودة متقدمة عليه بالذات
ولا يتقدم عليه الا موجود هو واجب الوجود بالذات فثبت وجوده
وهو المطلوب وبعبارة اخرى امكانه وتحقق وجود ممكن ما متحقق و
لا بد له من علة موجودة متقدمة عليه بالذات ولا يمكن ان يتقدم عليه
موجود الا واجب الوجود بالذات وبذلك ثبت المط وبعبارة
اخرى جميع الممكنات الصرفة الموجودة التي ليس شي منها اقتضاء الوجود
بل يتساوى وجوده وعدمه سواء كانت مترتبة او لا وسواء كانت
متناهية او غير متناهية الحكم ممكن واحد في انه يحتاج الا يمكن بدون موجود خارج
عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب بذاته لانك
في وجود ممكن فلا بد له من مرجح لموجوده على عدمه وبدون واجب الوجود
لا يتحقق ترجيح وجوده لان كل ممكن فرض انه علة لذلك الممكن فعليته ليست
الا عبارة عن كونه بحيث لو وجد ذلك العلة وجد ذلك المعلول وذلك لا
يكفي في ترجيح الوجود المعلول بل الترجيح انما يحصل اذا كان اعتبار العلة
الممكنة مستلزما لترجيح الوجود المعلول او باعتبار العلة الممكنة لا يستلزم
ترجيح وجود نفسها فكيف يستلزم ترجيح وجود معلولها الذي هو
تابع لوجودها فما لم يتحقق ترجيح وجود ممكن موجود بالفعل بدون
وجود الواجب بالذات ثبت وجوده وهو المط وبعبارة اخرى

لا نسلم ان الممكن الموجود بالفعل ممتنع عدمه وذلك الامتناع ليس لذاته
ولا لامر ممكن آخر لانه في حكمه فلا محالة انما يكون ذلك الامتناع لموجود واجب
الوجود بالذات وهو المط لا نسلم تحقق موجود ما
فاما كان واجبا بذاته او ممكنا استند الى مرتبة من المراتب ثبت المط
والا فان رجع سلسلة الاستناد الى مرتبة دار وان لا تنتهي العلل الى غير
النهاية اذ كل ممكن له علة ما عليه وعلى التقدير من تقول السلسلة الى وجود كل جزء
من اجزائها لامر آخر سواء كانت متناهية كما في الصورة الاولى او غير متناهية
كما في الصورة الثانية يكون عدم كل جزء من اجزائها غير الجزء الذي وجد علة لعدم
جزء آخر على نحو علية الوجود لان عدم العلة علة لعدم المعلول فلا يتوقع فعلية
الوجود مع الترتب المذكور على تسلسل الدور او التسلسل فلو لم يتحقق موجود
سح وتوقع فعلية وجود السلسلة المذكورة على توقع فعلية العدم لزم الترجيح
بلا مرجح وذلك الموجود اما يكون موجودا خارجا عن السلسلة واجبا بذاته
وهو المط جميع الموجودات الممكنة الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية وسواء كانت مترتبة او لا ممكن موجود لاحتياجه الى الاجزاء
التي كل منها موجود ممكن وكل ممكن موجود له علة موجودة باعتبارها يجب
وجوده وذلك الممكن فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل
بالضرورة والثاني ايضا باطل لانه ليس جزء من اجزائه المجموع بحيث يجب
باعتباره وجود الكل فان ما بعد المعلول الاخير من اجزاء السلسلة المترتبة
لا وجوب له باعتباره لانه الى ما جاز ان يصير لا شيئا محضا بحيث يجب باعتباره
في حكم جميع الاجزاء ولان كل ما يجب باعتباره وجود المجموع يجب باعتباره
وجود كل جزء من اجزائه فلو كان جزء المجموع بحيث يجب باعتباره وجود

الجميع لزم ان يجب وجوده وذلك الجزء باعتبار ذاته فلم يكن ممكنا وقد فرضناه ممكنا
هذا خلف وايضا لبطلان الاول لان سبق الثالث فيكون علة الجميع امرا موجودا
خارجا عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب
لو كانت الموجودات بأسرها ممكنات لاحتاج مجموعها الى موجود — موجد
يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه ممتنعا بالنظر
الى وجوده او ما لا يمتنع اى العدم لا يكون موجبا للوجود والشئ الذي يكون
عدم جميع الاجزاء ممتنعا بالنظر الى وجوده خارج عن الجميع فيكون واجبا وهو المط
لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يوجد واجب الوجود لغيره
فلا يوجد موجود اصلا اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات
في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها بأسرها ممكن فلا يتحقق شئ منها امتناع
عدمه في نفس الامر لا بالذات ولا بالغير واما الثاني فهو انه اذا لم يوجد واجب
لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا لانحصار الموجود فيهما
وهو ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان
مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد غيره فلو انحصر الموجود
في الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل
بوجوده ولا ايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد فلا وجود اصلا لا لذاته ولا — بذاته
لغيره   ان لم يتحقق الواجب الوجود بالذات لزم الدور
في تحقق الممكنات لان ثبوت الايجاد لشئ منها موقوف على وجوده [illegible] و
وجوده موقوف على ايجاده فلزم ان لا يتحقق ممكنا وهو بط فثبت تحقق واجب
الوجود بالذات وهو المط   تحقق بعض الممكنات كالسموات
فلا بد من واجب الوجود بالذات لترجح وجود ذلك البعض الذي كالسموات

والارض

والارض الكائنتين على الترتيب الذي هما عليه مع تساويهما الممكنة على النقيض الآخر
واللازم اما وجود جميع الممكنات او عدم الكل بالكلية لان الممكن الذي صار
موجودا ليس احق بالوجود من الممكن المعدوم واما باعتبار ذاتهما والى مثل
هذا البرهان اشار بقوله تعالى أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
الموجود المطلق لا يمكن ان يكون له علة والا لزم تقدم الشئ على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول   جميع الموجودات
الممكنة يحتاج الى موجد تستند اليه جميعها اى كل منها اما بلا واسطة او بواسطة
بالضرورة وذلك الموجد ليس الا واجب الوجود بالذات لما لا يخفى [illegible]
قال بهمنيار ان سألت بالحق فالموجد لا يكون الا الواجب
بالذات فان الممكن الذي ليس له باعتبار ذاته وجود لا يمكن ان يكون موجدا
لشئ بالضرورة فعلى هذا تحقق الممكن الموجود الذي يحتاج الى الموجد يدل على
تحقق الواجب الوجود بالذات   لا يستغني وجود موجود ما
فانه كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة
فاعلية فاما ان ينتهي الى واجب الوجود وهو المط او يلزم الدور او التسلسل
في العلل الفاعلية وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه تقدم الشئ على نفسه و
هو محال بالبديهة واما الثاني فلان جميع العلل الفاعلية الغير المتناهية التي لم
تستند شئ منها الى واجب الوجود بالذات في حكم الواسطة في جواز طريان
الانعدام عليها بالكلية وفي عدم تحقق مرجح الوجود في ذاتها فوقوع السلسلة
المذكورة مستلزم لتحقق الممكن بدون مرجح الوجود وهو محال ولابطال
ترتب امور غير متناهية مع اجتماعها في الوجود دلائل اخر تركناها احترازا عن
الاطناب والمقصد اثبات واجب الوجود على البراهين المذكورة التي

يناسب العوام واما براهين الخواص وبرهان خاص الخاص فهما لا يليقان
بهذا المختصر والدلايل التي تقررت عندي قطعيتها
كثيرة منها ان ما يعبر عنه بوجوب الوجود وواجب الوجود اما ان يعبر و
بمعنى لذاته ان يكون ناعت الموجود الواحد في الخارج بل لا يمكن ان يحقق الا
ان يكون ناعت الموجود الواحد في الخارج بل لا يمكن ان يحقق الا ان يكون ناعت
ذلك الموجود الواحد فلا يوجد في غيره او امكن وعلى الاول لزم انحصار
واجب الوجود في واحد وهو المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الواحد
مقتضي ان يكون واجب الوجود فلزم الحاد الشي بنفسه وهو محال واما ان
مقتضي غيره كونه واجب الوجود فيكون ممكنا هف ومنها كون الموجود
الواحد واجب الوجود اما ان يكون ناعت كون ذلك الواحد هو ما يكون
معنى قولنا هو واجب هو بعينه معنى قولنا هو هو او لا بان يكون القولين
المذكورين معنيان وعلى الاول لزم انحصار واجب الوجود في واحد و
هو المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون علة مغايرة في تلك المعنى وجوب
الوجود لذاته فلزم انه انحصاره في ذلك الواحد واما ان يكون علتها
ذلك الواحد ذاته فلزم الحاد الشي بنفسه وهو باطل واما ان يكون امرا
غيرهما فلزم امكان ذلك الواحد الذي فرض كونه واجب الوجود هف
ومنها انه ليس لواجب الوجود ماهية ولا هو مغايرة للوجود
الحقيقي الذي هو ما به انه لبطلان الذات واتحاد امر خارج الشفا
ما يحصل ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب بان يكون
هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود ويكون لتلك الماهية معنى غير
حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود لا يخلو اما ان يكون تقول لها واجب

وجوب الوجود نخ

الوجو

الوجود هناك حقيقيا اولا وعلى الثاني ان يكون لهذا المعنى حقيقة هو مبدا الكل
حقيقتها بل هو ماكر الحقيقة ويصححها فان كانت له حقيقة وهي تلك الماهية فمعنى
ان كانت متعلقة بتلك الماهية ولا لي وتتها كان معنى واجب الوجود من
حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود فاكان شيئا بحث وان لم يحتج
الى تلك الماهية كانت تلك الماهية عارضة لها وقد فرضت انها ماهية الواجب
الوجود هف قلت نفي وعلى الثاني انه لا يكون لهذا المعنى حقيقة اشارة الى
اثبات الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بوجوب الوجود والموجود من حيث
هو واجب الوجود ولما كان في الدليل المذكور نفي التركيب الواجب
من الماهية والوجود الحقيقي ودالا على نفي التركيب مطلقا هو بعد الوجود الحقيقي
ثبت ان ذات الواجب الوجود انما هو محض الوجود الحقيقي الذي
هو وجوب الوجود باعتباره وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز
تعدد الواجب بالذات والا لزم ان يكون لكل هوية مغايرة لهوية
الاخر مع الاشتراك في معنى واجب الوجود فلزم ان الواجب ذا هوية
مغايرة لمعنى واجب الوجود وذلك ينافي بوجوب الذاتي لما ثم
ان وجوب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن بان يكون
مشتركا بين الاثنين لانهما اما ان يتحدا في الحقيقة او يختلفا فيها وعلى الاول
لزم ان يكون علة الاختلاف فيهما في الاعراض امر غير الوجود الحقيقي وعلى حقيقتهما
فلزم امكانهما وعلى الثاني لزم ان يكون الوجود الحقيقي عارضا لحقيقتهما
او جزءا مشتركا بينهما فلزم ايضا امكانهما لانهما لا يكونان
موجودين باعتبار الذات ضرورة احتياجهما الى الوجود الحقيقي و
الجزء المختص ان معنى الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون معنى

جنسيا لحقيقة النوع وان لا يكون معنى نوعيا لحقيقة اشخاص لان النوع لا يحتاج
الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل يحتاج اليه في كونه موجودا وكذلك
الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي النوع بل يحتاج اليه في
كونه موجودا فلا يمكن ان يكون معنى الموجود جنسا والا لزم ان يكون
النوع محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس ولا ان يكون نوعا والا
لزم كون الشخص محتاجا الى المشخص في المعنى الذي هو النوع فتعين ان يكون معنى
الموجود الذي هو الوجود الحقيقي معنى شخصيا مانعا من وقوع الشركة
بذاته ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيا للذات واجب الوجود و
الا لم يكن الذات باعتبار ذاته موجودا واما ان يكون فصلا للذات
فهو في حكم كونه نوعا في المحذور المذكور ان الوجود الحقيقي
الذي هو موجود باعتبار ذاته اما ان يكون بذاته مانعا من وقوع الشركة
او لا والثاني والا لم يوجد في الخارج لمحوضته وصرافته والاول مستلزم
لوحدة الذات ان معنى واجب الوجود اما ان يقتضي الوحدة لذاته
بالاقتضاء التام او يقتضي التعدد لذاته او لا يقتضي شيئا منهما والثاني
فتح لانه لا يمكن تعدده بدون امور زائدة عليه لانه لا يحصل بحو واحد
والثالث مستلزم لامكان الذات لاحتياجه في الوحدة والتعدد
الى الغير فتعين الاول وهو مستلزم للمط انه لما كان الوجود
الحقيقي بصرافته ومحوضته متعينا للموجود الذي هو واجب الوجود بالذات
وليس امر زائد عليه لا في الخارج ولا في التعقل ولا يمكن بمحوضته المعنى
تعدد لا في الخارج ولا في التصور فلا يمكن تعدد واجب الوجود لا
في الخارج ولا في التصور ان الوجود الحقيقي بصرافته اما

انه ليمتنع تعدده او لا وعلى الاول لزم المط وعلى الثاني لزم ان يكون نسبة
جميع مراتب الاعداد التي فوق الواحد اليه واحدة في امكان الوقوع
فلزم ان يكون ترجيح الاثنين او عدد آخر مثلا على باقي الاعداد بالنظر
الى محوضته ترجيحا بلا مرجح ووجوب فيبطل الاول اي امتناع تعدده بمحوضته
وصرافته والحاصل ان المعنى كما يكون في تعدده محتاجا الى الغير فكذلك
في وقوع عدد مخصوص دون غيره يحتاج الى علة فبطل الاحتياج علم
ان الوجود الحقيقي الذي هو بصرافته واجب الوجود بالذات لا يمكن
تعدده **الفصل** ما اشار بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فانه لو كان في السموات والارض الهان واجبي الوجود بالذات
فاما ان يوجد كل منهما موجودا في السموات والارض واما ان يوجد
احدهما في السماء والاخر في الارض وعلى الاول لزم توارد العلتين
على معلول واحد وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لا يكون
الارض وسط السماء ولهذا قال الله تعالى اذا لذهب كل اله بما
خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون **المقصد الثاني**
ولهذا المطلب مسلكان احدهما مسلك العوام وثانيهما مسلك
الخواص وفي براهين كثيرة انه من تامل في آيات الآفاق و
الانفس وتامل في بدائع العلويات بالسفليات وتامل في حركات
الافلاك ومناطقها ومنافع الكواكب وترتيبها وتامل في الكائنات
وما هيئت له من مصالحها وما اعطيت من الآلات المناسبة لها و
منافع خلقة الانسان واعضائه التي قد اشتملت عليها المجلدات التي
سميت ما سطر فيها الا ما لم يطلع كنهه المتفكر الى البحر علم ان لمبدأ الكل

كمال العلم والحكمة ان العلم من اعلى الصفات الكمالية للموجودات
فكيف يجوز العقل السليم عدم اتصاف مبدا جميع الموجودات به
ان اتصاف بعض الموجودات بالعلم بديهي فلو لم يتصف مبدا
جميع الموجودات بالعلم لكون المعلول اشرف من علته العالم من العلة التامة لزم منه
ومن فاعله الموجد له وهو باطل ان الواجب الوجود
بالذات منبع العلم للعلماء وافاضة العلوم لهم لا يمكن بدون علم
المفيض انه معط لجميع المسئولات على طبق سؤالات
الخلائق سواء كانت بلسان الاستعداد او او الحال او بلسان المقال
وذلك لا يتصور بدون العلم ان المحجوبين اثبتوا العلم لبعض
الممكنات مع ان العلم للممكن ليس له وجود وظهور باعتبار ذاته ومرتبته
كان اثباته للموجود الحقيقي الذي هو موجود وظاهر باعتبار ذاته
اولى من اثباته للممكن ان الوجود ليس بمناف للظهور بل
انما هو منشأ للظهور فالواجب بالذات الذي هو محض الوجود
يكون ظاهرا بذاته لذاته فيكون عالما لذاته بذاته ان انواع
الادراك مثل الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ليس الا بالنور
فالواجب بالذات الذي هو محض النور الظاهر لذاته المظهر لغيره عالما بكنه هو
لذاته بذاته انه الواجب بالذات مجرد عن المادة ولواحقها
بل انه غني عن الاحتياج الى الغير في الوجود فلم يكن له مانع عن العلم والتعقل
فيكون عالما بذاته لعدم المانع ووجود المقتضي الذي هو الوجود الذي
هو منشأ الظهور فهو ان تعالى للاهتداء
في ثبوت صفة العلم لبعض الموجودات مع ان الممكنات العرفية

لاقوام

١٠٦

لا قوام لها في ذاتها فيكون في حكم الاعراض التي تحققها بغيرها فلم يكن شيء منها مدركا
لذاته ولا لغيره كالاعراض فالعلم الذي لا شبهة في تحققه انما يكون بالحقيقة
للوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات وهو المطلوب وبعبارة اخرى
العلم لا يحصل الا بالتجرد الحقيقي وحقيقة التجرد للواجب بالذات لانه مجرد عن
المادة والاصل فلا يكون عالما بالحقيقة الا هو الله سبحانه فان
مقارنة المادة مانعة من العلم وكذلك مقارنة الاحتياج للاصل كما لا يخفى
عند المتامل الصادق وبهذا البرهان علم انحصار جميع الصفات الكمالية
التي لم ينفك عن العلم فيه بالحقيقة والى هذا البرهان اشار بقوله تعالى لا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وفي قول الامام محمد الباقر صلوات الله
وسلامه عليه حيث قال هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين ايضا اشارة الى هذا البرهان المذكورة انه تعالى
عالم بذاته ولم يمكن ان يكون ذات عالما بشيء بدون العلم بذاته ثبت ان
علمه تعالى عين ذاته فذاته تعالى عالم ومعلوم بذاته ولما كان ذاته تعالى علة فاعلية
لجميع الموجودات الممكنة صار علمه بذاته علة للعلم بجميع الموجودات وتعلم مراتب لعلمه
احديتها اجمالية حقيقية لا اجمال فوقها والعلم في هذه المرتبة عين العلم بالذات
الذي هو عين الذات سبحانه بان تعالى كل موجود صدر عن الواجب
بالذات سواء كان صورة علمية او وجودا عينيا انما يصدر بالعلم به اي
العلم لا يتاخر عن الصدور فاما ان يكون في مرتبة الصدور او قبله
فان كان في مرتبة الصدور لزم ان يكون الذات عالما به باعتبار الذات
فلا يكون كاملا باعتبار العلم الذي هو صفة الكمال هذا خلف فتعين ان يكون العلم
بالعلم بالصادر قبل وجود الصادر فالعلم بكل ما صدر عن الواجب بالذات

مستهلكا في مرتبة الذات ولزم من ذلك كون العلم بجميع الموجودات عينا
لذاته تعالى وهذا العلم هو كمال ذاتي للذات وهو كون الذات بذاتها بحيث
ينفيض عنه جميع الموجودات الممكنة منكشفا فلما كان ذاته تعالى مبدأ الفيضان
الموجودات وانكشافها ولا حاجة الى امر مغاير في ايجادها وانكشافها
بل ذاته تعالى منشأ لجميع الانكشافات كان نسبة علمه بذاته تعالى الى العلم بجميع
الموجودات المنكشفة بذاتها كنسبة ملكة العالم في ملكة استحضار العلوم
التام المفصل الى تلك العلوم وكان ملكه المدركة هي علم اجمالي لجميع العلوم
المفصلة الحاصلة منها فكذلك علم ذاته تعالى بذاته علم بجميع الموجودات لا
انها تصدر عن ذاته تعالى وهذا معنى قول المحققين ان عالميته تعالى عبارة عن كونه
خلاق العلوم ومن ان نسبة علمه تعالى الى العلوم الممكنات كنسبة
الاكسير الى الذهب والفضة وقيل كنسبة الحروف الهجاء الى المركبات
منها وقيل كنسبة النواة الى النخلة الباسقة وقيل كنسبة الوحدة التي تصير بتكررها
الروية الى الاعداد التي حصلت بتكررها في الروية وقيل كنسبة البحر الى الامواج
وقيل كنسبة المداد الى النقوش الكتابية وقيل كنسبة [illegible] الى الميزان والحاصل
الحمد الى [illegible] فان لكل من هذه النسب مناسبة بتلك من وجه ومباينة من وجه
و[illegible] مراتب العلم هو العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعده وهو ظهور الحوادث
الكونية العينية وانكشافها باعتبار الوجود العيني بالتشخص [illegible]
اتحادها [illegible] مراتب لكل منها اجمال بالنسبة
الى ما تحته وتفصيل بالنسبة الى ما فوقه وهذه المراتب هي
كونها موجودات في العقول وانطباعها في النفوس المجردة الفلكية
على الوجه الكلي وانتقاشها في النفوس المنطبعة [illegible] الفلكية على الوجه

الجزئي

الجزئي فهذه ثلث مراتب اخرى فالاجمال والتفصيل انما يكونان في
في العلم لا في الذات فان الحال والموجودات انما يكونان باظهار ما في
العلم فالعلم الحقيقي الذي للاجمال قبله عين الذات واجب الوجود وكمال
ذاتي للذات ازلي قال صاحب الفتوحات فلو لم يكن بين ذاته تعالى وجميع الموجودات
نسب ارتباط وتعلق ضابط لم يكن العلم بذاته تعالى علما حقيقيا بجميع الموجودات
وفيه سر التوحيد لارباب التجرد واما العلم التفصيلي الذي هو متميز
عن الذات فهو صدور الموجودات عن الذات منكشفة سواء كانت
صورا علمية او مثالية او موجودات عينية فان علم الواجب الوجود
بالموجودات على التفصيل انما هو العلم الفعلي الحضوري لا الانفعالي
وكان العلم الانفعالي عبارة عن حصول صورة الشيء المدرك
او الصورة الحاصلة فيه فكذلك العلم الفعلي هو عبارة عن صدور الاثار
عن المؤثر منكشفة عنده او الموجودات الصادرة عنه الحاضرة
عنده فجميع الموجودات سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم
وسواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت محسوسات او مثاليات
خيالية او معقولات لا محالة حاضرة عند واجب الوجود فان جميع
الموجودات سواء كانت كلية او جزئية معقولة او محسوسة او خيالية
يكون مبدأها واجب الوجود ويكون منكشفة بذواتها عنده اذ
لا مانع من الانكشافات ولا يغيب الذوات وان العلم الكمالي الازلي
الذاتي بل العلم انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية واما حصول
الموجودات العينية قبل الوجود العيني معلومة للمبدع وفي وقت اتصافها
بالوجود العيني منكشفة حاضرة بذواتها عنده سواء عبر عنه بالحضور

والانكشاف بالرؤية او تتعلق بالعلم القديم او بتحصيل العلم المقدم فانه
لا مناقشة في التعبير بعد تقرر المعنى وتسليم صحته والتحصيل ان ههنا معاني
ثلثة احدها معنى العلم المصدري الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم
وثانيها الحاضر عند الذات المدركة وهو ... وثالثها هو منشاء
الانكشاف والحضور كافة في المتشبه سواء اعتبر معه الحضور بالفعل
او لا ولا خفاء في ان تعقل المعنيين الاولين لا يتصور بدون وجود
المعلوم وتحققه نحوا من التحقق ولا في انهما يصيران متعددين بتعدد المعلوم
ولا في ان معنى الاول امر اعتباري لا تحقق له في الخارج ولا في ان معنى الثاني لا يجب انه ص
ان يكون صفة للعالم ولا في ان الثالث هو المعنى الحقيقي الذي هو احق بهذا
الاسم واذا تمهد هذا فنقول للواجب الوجود تعالى علوم ثلاثة بالمعاني المذكورة
احدها ما هو صفة حقيقية كمالية وهو عين ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته منشاء
لانكشاف جميع الموجودات وظهورها وحضورها سواء كانت مظاهر للمدركة
او للمدركية وسواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا علمية او امورا
عينية محسوسة او معقولة فان تلك الجميع لكونها صادرة عنه تعالى منكشفة
بذواتها عنده تعالى بسبب علم ذاته تعالى فانه تعالى عالم بذاته وعين ذاته لما
كان منشاء الظهور كل شيء وحضوره ... صار ذاته محض العلم
الحقيقي بجميع الموجودات ولا يمكن التعدد في هذا العلم اصلا ولا الاجمال والتفصيل
بل التعدد والاجمال والتفصيل انما يكون في متعلقاته ولا يخفى عليك ان هذا
العلم هو كمال ذاتي للذات ومتقدم على جميع الايجادات فهو علم فعلي متقدم ازلي
واما الحضور الذي في مرتبة الايجاد وهو العلم الاضافي الفعلي الذي ليس
كمالا ذاتيا للذات وكذا العلم بمعنى الحاضر الذي في مرتبة الايجاد فانه ايضا

علم فعلي

علم فعلي لكن ليس علما كماليا للذات ولا يخفى عليك انه يمكن ينحو من العلمين
التعدد والاجمال والتفصيل فللواجب الوجود بالذات علم فعلي كمالي
وهو عين ذاته تعالى وعلم فعلي حضوري هو في مرتبة الايجاد وسواء فسر
بالايجاد ومنكشفا او بالحاضر عند الايجاد والعلم الحقيقي في الحقيقة هو
الاول فانه منشاء لكل الانكشاف ومما يدل بظاهره على ان واجب الوجود
محض العلم قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فانه بظاهره يدل على ان العلم
لم يندرج في ذي علم وان العلم ما هو محض العلم بخلاف ذي فانه عالم لكونه
علما بالاشياء وما ذكرنا ان التفصيل الذي كررنا بايدات من الكلام
كلام القوم تستدركها انشاء الله تعالى في تحقيق العلم وتحقيق
ما هو الحق فيه قال ثاليس الملطي ... قوله ان للعالم مبدعا لا
حقيقته تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وان العقول لا مرد له
انه هو المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات
لانه قبل الابداع انما كان هو فقط واذا كان هو فقط فليس له جهة وجهة
حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة او الوحدة
الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجود اي صورة فيحل الصور
العلمية هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا انه في
ذات العنصر صورة ومثال عنه ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق سبحانه
انه ابدع مثل هذا العنصر فما تصوره العامة في ذاته تعالى انه فيه الصور يعني
صور المعلومات فهو في مبدعه وهو تعالى في ... وحدانيته و... هويته
ان يوصف بما يوصف به مبدعه انتهى كلامه قلت يدل قوله هذا على ان يكون
علم الواجب بالذات بالعنصر الاول باعتبار الوجود العيني هو عين العنصر الاول

[illegible]

فانه كما كان ذات واجب الوجود علة لوجود العنصر كذلك علم واجب الوجود
بذاته علة لعلمه بالمعلول الذي هو العنصر وكذا الحال في الصور التي في العنصر
فان علم الواجب بالذات بتلك الصور التي هي العلم بالموجودات التي بعد
العنصر المذكور هو نفس تلك الصور فان العنصر وجميع الصور التي فيه
حاضرة بذواتها عند الواجب بالذات وهذه الحضور والعلم ثابت في
جميع الازمنة والدهر بل قبل الدهر والازمنة ولا تغير اصلا بتغير الازمنة
والحوادث الزمانية التي هي حاضرة بذواتها في ازمنة وجودها العيني اي كل
منها حاضرة في زمان وجوده العيني بعد ان كان حاضرا بصورته في
الدهر وتغير الحضور العيني انما هو في تغير النسب والاضافات فلا محذور
فيه يعلم الواجب ان علم واجب الوجود بالعنصر المذكور باعتبار الوجود
العيني وبالصور التي فيه لكونه بحال الاتحاد وليس كالاذاتيا للذات كعلم
شرح ذلك الفيلسوف للعلم الذي هو كمال ذاتي لا تعلق له بالايجاد وبعض
انه كمال حقيقي سواء تحقق الايجاد اولا وهذا العلم كان الاشارة اليه انما
هو كون الذات بذاته بحيث يكون منشأ لجميع الانكشافات لجميع
الايجادات الغير المنفكة عن الانكشاف وسيأتي زيادة ايضاح لذلك
وقال انكساغورس الملطي ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع
فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصورة عنده بلا نهاية
قال ولا يمكن الا احد القولين اما ان نقول انه سبحانه ابدع ما في علمه واما
ان نقول انه ابدع اشياء لا يعلمها والاول مستقيم والثاني مستحيل فان قلنا ابدع ما في علمه
فالصورة ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير
بتغيرها ثم قال ابدع بوحدانيته صورة العنصر وصورة العقل انبعثت
عنها بابداع الباري تعالى ثم صورة النفس انبعثت كذلك ثم رتب العنصر
في العقل الوان الصور على قدر ما فيه من طبقات الانوار وصارت تلك

في الرأي م

الطبقات

صح ... الصور والمراد بعض على بعض
بل بان يكون ولا ترتيب ... العقل ...
... الا ...
... الصور ...

١٥٩

الطبقات صورا كثيرة وعندي ان هذه الصور لم يمكن ان يوجد في العقل
الا بترتيب زماني تحدث تلك الصور فيها على الترتيب انتهى كلامه اقول
ظاهر كلام هذا الفيلسوف ان الله يعلم جميع الموجودات بالصور المتحققة قبل
الايجاد العيني المتعلق بالموجودات العينية فيتوجه الكلام عليه من وجهين احدهما
انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه العنصر من الذات مع كونه بالعلم المتقدم عليه
اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات وفعلها
علته كافية في العلم بالموجودات العينية فلا يحتاج الى فيضان الصور
العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه انه اذا قلنا بان الله تعالى ابدع
اشياء لا يعلمها قبل الابداع وهذا قول الشنيع كما ذكره وثانيهما انه يرد عليه
ان يقال ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان
يكون موجودات عينية لا بد لها من صدور باخرى لها والكلام فيها كالكلام
في نفسها وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا لها و
فاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونها غير
منفكة عنها فتكون جواهر الذات في الممكنات الجواهر ولا يخفى ما فيه
في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كليا ذاتيا لكونه باعتبار
فيضان تلك الصور على تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور
منفكة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي بدون فعله التابع وحينئذ
يحتمه كما مر وهو الذي اعلاه الاعلام اليه يتعلق العلم الذي هو كمال ذاتي
لذات واجب الوجود لان ذات يعلم بذاته من ذاته مبدا لجميع الموجودات
العاقلة منه على وجه الاتم الاكمل فكان نظام الخير الكلي اللازم للوازم
الحقيقي اللزوم بكماله الاول وكان التعقل لاجل كونه مبدا للنظام بذاته
كان ذاته محض العقل ... لاجل كون العلم بذاته ملزوما للعلم
نظام الخير الكلي لزوما ذاتيا كان ذاته محض العلم ولا حاجة الى

نظام الخير في الموجودات من اللوازم البينة لذاته مع علمه بما ليس فيه حصل نظام
الخير في الكل مع العنصر الاول وحكم الحكماء بحصول صورة في صنع الرب و
الحق ما ذكر بالنص الاطلاق وعلى الحكماء ليس اثر اراده ما ذكره بعضهم من انه لا علم
الا بالصور فانه اراد ان علم واجب الوجود بالموجودات الحكم كان الصور
كان انه لا ما لكن علمه بالموجودات عين ذاته فان في واجب الوجود حصل
عين ذاته مع جميع ما يحصل من الذات والصور من الانكشافات والصدور
فكان عنده صور جميع الموجودات مرة كان على الوجه الاتم الاكمل قبل
الابداع ولهذا قال اسطاطاليس ان البارى تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة
المحضة وهو الجود والجود والقدرة والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامى وهو مبدع فقط لا انه ابدع شيء ولا ان شيئا كان معه فابدع الشيء
البسيط وهو العنصر الاول ثم قال فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول الثانى
بتوسط العقل والمعلول الثالث بتوسطهما النفس وهذه بسائط ومبسوطات
وما بعدها مركبات ثم قال العنصر الاول بسيط من الموجودات العقل الذي بعده
وليس هو بسيطا مطلقا فانه لا معلول الا وهو مركب تركيبا عقليا او حسيا انتهى
كلامه اقول العلم بالحقيقة ما ينكشف به الشيء كما هو الاشارة اليه غير مرة ولما كان
ذات واجب الوجود ذات منكشف به جميع الموجودات قال ذلك الفيلسوف
انه هو العلم المحض وكذا الحكم في الصفات الحقيقية فان الحيوة ما يكون به
الشيء دراكا فعالا وذات واجب الوجود بذاته فعالا ودراكا فيكون ذاته
حيوة محضة وفي كلام ذلك الفيلسوف اشارة لطيفة الى مسئلة شريفة هي اسس
مسئلة التوحيد لا ينبه الا المتوحد المتوحد وهي انه لما كان العلم الحقيقي ما ينكشف
به الشيء وكان ذات واجب الوجود ذات بها ينكشف كل شيء ظهور كل شيء
سواء كان مظهرا اللادراك او غيره كان فيكون ان علمه متعلقا بجميع المعلومات
اي جميع علوم الموجودات انما هو علمه متعلقا بالموجودات وان كان ذلك في

لم يزل هويته فقط وهو

الرؤية

الرؤية علوم المظاهر فان المظهر الممكن لما انكشف عنده ذاته الا باشراق
النور الحق فلا يعلم ذاته بالحقيقة الا ذات الحق وكذا الحيوة الحقيقية فيها كحقيقة حيوة
الواجب بالذات وان تعلق المظهر فله الحيوة والحاصل ان الموجودات
كما لا يكون موجودة الا بالوجود الحقيقي الذي هو وجود واجب الوجود بالذات
فكذلك العقول والنفوس انما يكون عالمة بالعلم الحقيقي الذي هو علم واجب
الوجود بالذات وكذلك كل قادر انما يقدر بالقدرة الحقيقية التي هي قدرة
الواجب الوجود وكذلك كل حي انما يكون حيا بالحيوة الحقيقية التي هي حيوة واجب
الوجود فالوجود الحقيقي امر واحد يتعلق بجميع الموجودات الى حقيقته وكذا
العلم الحقيقي علم واحد يتعلق بجميع المعلومات وان كان له انتساب الى جميع
العقلاء وكذا القدرة الحقيقية قدرة واحدة بجميع المقدورات فهذا
الفيلسوف اشار الى ان العلم الحقيقي الذي هو كمال ذاتي عين ذاته تعالى
هو العلم المحض والى جميع الصفات الكمالية الذاتية عين ذاته تعالى لا ان
هناك قوى مسماة بهذه الاسامي ولقوله هو الخير الى اخره اشارة الى ما تفصيله
ما ذكره الفيلسوف المحقق على نصير الحق والدين الطوسي في شرح الاشارات
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في
قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه
شيء من الموجودات بل كل وجود وكل كمال [illegible] وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع و
قدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة [illegible] بعد ذلك [illegible] كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وكذلك سائر الصفات

الذات ولولا وجود غيره تعالى فلا صفات مغايرة للذات ولا ذوات موضوعة
للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فوجود
غيره انتهى كلامه ومن هنا اثباتنا فليس مآل المعقول الى الجسماني الا فرده
اسرار الى مراتب العالم الطبيعي على ما مر الاشارة اليه ولهذا قال بعد ذكر ما مر لما
صور العنصر الاول في العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية وصور العقل
في النفس ما استفادت من العنصر صورة النفس الكلية في الطبيعة ما استفادت من
العقل فحصلت فيه صور في الطبيعة فمحصل كلام هذا الفيلسوف ان الواجب الوجود
عالم من ذاته جميع الموجودات لانه مسبب الاسباب فيعلم من ذاته اسباب الموجودات
من العقول والنفوس والافلاك والكواكب فيعلم اضدادها وحركاتها واوضاعها
التابعة للحركات ويلزم من ذلك انه يعلم جميع الموجودات التابعة للاوضاع
والحركات ونحوه ولهذا اكثر تمثيلها بالعقول والنفوس وهذا اخص
قول فيثاغورس ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالاسباب
التي هي الاعداد والمقادير من المحسوسات وارادوا بالاعداد العقول والنفوس
وبالمقادير الافلاك والكواكب وحركاتها مقدارا وجهة واوضاعها واحوالها
التابعة للحركات في اجزاء الدهر وحدوده وقال افلاطن الالهي هو اقوى
الاساطين المعروفين بالتوحيد ان العالم مبدع محدث ازليا واجبا بذاته عالما
بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم و
لا طلل الا مثالا عند الباري وربما عبر عنه بالعنصر الاول والهيولى وبعض نشر ما
الى الصور المعلومات في علمه ثم قال فابدع العقل الاول وبتوسطه النفس الكلية
قد انبعث عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطها العالم الجسماني والعالم
عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية وعالم الحس وفيه الاشخاص
الحسية والصور الجسمانية كالصورة المنطبعة في المرآة المجلوة فالعنصر العالم الحسي
مرآة تجمع صور العالم العقلي مشتمل على جميع الصور كلها وهذا الوجود الدايم و

الحوادث

لها اثبات النظام وانما كانت هذه الصور موجودة كلها دائمة لان كل
مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول الحق
والصور عنده بلا نهاية وكما ان بالحس شاهد جميع المحسوسات وهي محدودة و
محصورة كذلك يشاهد بالعقل جميع المعقولات وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان
والمكان فيكون مثلا عقليا فاثبت لكل موجود محسوس في العالم الحسي مثالا موجودا
غير مشخص في العالم العقلي ويسمى تلك المثل المثل الافلاطونية وهي المثل النورية
غير المثل الظلمانية التي هي في عالم المثال المسمى بالخيال فالمثل عنده مبسوطات
والاشخاص مركبات فالانسان المركب الحسي جزئي الانسان المبسوط العقلي
وكذلك كل نوع من الحيوانات والنبات والمعادن ثم قال فالموجودات في العالم
الحسي آثار الموجودات في العالم العقلي اذ لا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من
المشابهة ولما كان العقل الانساني من العالم العقلي ادرك من المحسوسات مثالا
منتزعا من المادة معقولا مطابقا للمثال الذي في العالم العقلي بكليته ومطابقا
للموجود الذي في عالم الحس بجزئيته ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقا
متحققا من خارج ولما يكون مدركا لشيء بل وهما اذ ادركه حسب المدرك فالعقل يدرك
عالمين متطابقين عالم العقل وفيه المثل التي تطابقها الاشخاص الحسية وعالم الحس وفيه
المعاني الحسية التي تطابقها المثل العقلية فاعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم
واعيان هذا العالم آثار في ذلك على وضع النظرة والشبه انتهى كلامه ما هو
لا يكون عند هذا الفيلسوف شيء من الموجودات العينية غير واجب الوجود وما ذاته
ازلية كما يفهم من ظاهر قوله وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل لكن
ظاهر قوله يقتضي ان يكون الصور العلمية زائدة على الذات ازلية وهذا خلاف
للشريعة المحمدية من وجه وموافق لها من وجه اما الموافقة فمن حيث انه لم يثبت موجودا
ازليا غير واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما المخالفة فمن حيث انه اثبت
للازل علما زائدا على الذات وعند الشريعة المحمدية تكون صفات واجب الوجود

الحقيقة الازلية عن ذاته سواء كانت قدرة او علما او غيرهما فعند الشيخ
الحقيقة لا يكون لنا اثر لها الا ذات واجب الوجود بالذات ويمكن ان يقال المراد
بهذا الفيض هو الصور العلمية الازلية بحسب الذات الواجب بالذات من حيث
هو عالم بالموجودات وما خطر ببالي ان هذا هو مراده ح يقال انه مراده بالازلية
الازلية الذاتية التي هي التقدم الذاتي فيوافق سائر الحكماء الى الشيخ وهو من
حيث انهم اثبتوا التقدم الزماني للاجسام بالنوع كما ذهب اليه البعض او لبعضها
بالشخص والسابق بالنوع كما هو المذهب المعلم الاول ومن بعده فتوافقا على الجميع
معلوما على بعث الاسباب الكلية اشارة الى المراتب التفصيلية للعلم بعد الابداع
الحق المراتب التي لا يستغرقها الا بصيرة الدهور كما مر الاشارة اليها فوق مرة و
لما عرض من الصور بالعنصر الاول او الهيولى علم انه موافق للقدماء في اثبات العنصر نظ عتبر
الاول او الهيولى الاولى التي هي هيولى الاجسام ولما كان هذا العنصر اصل
العالم في الظهور والوجود تجلى لها من حضرة الجود فقال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم اول ما خلق الله نوري تجلى في الممكنات في ظل ذلك النور فلولاه بيان ذات
لا حد وجمع العالم من العوالم في نور ذلك الاسد وحاصل كلام افلاطون على
ما خطر ببالي ان الله كان في الازل الى الازال ولم يكن معه شيء لانه كان ولا مكان
فكان باعتبار ذاته عالما بجميع المعلومات على نحو ذاته ولما كان الامكان
الوقوعي الذي هو شامل لجميع الموجودات انما يقتضي وجودا لانه ما لذاته
لزوما منه فلزم ان علم من ذاته ما يقتضيه لذاته وهو الجوهر الاول المناسب
لذاته مناسبة هو حق على نحو ولكل النسبة موجب لكونه العلم بالذات على
ه والعلم بذلك الجوهر الاول علم العلم بجميع الموجودات انما [illegible] عن ذات
واجب الوجود وبعد فيضان ذلك الجوهر فذلك الجوهر كل من ذلك الموجودات
في موطن الظهور وكل منها في موطن البطون فتلك الجوهر جميع الموجودات

موجودة

موجودة في ذلك الجوهر نحوا من الوجود ثم وجد تلك الموجودات في العقل
نحوا من الوجود ثم وجد من النفوس المجردة الفلكية نحوا آخر من الوجود
ثم وجدت الحوادث في النفوس المنطبعة الفلكية على وجه اخر على ما سيجيء تحقيقه
ثم وجدت في الاعيان بحسب استعدادات المواد فالمدركات الممكنات
على هذا على اربعة اقسام اعلاها ما يكون بالاتحاد العقول والشدة
نورية لا يكون الا بالاتحاد الجوهر الاشباح وهو العقول المطهرة الطولية
المرتبة في الوجود الى الاشارة في التنزيل اليها بقوله والصافات صفا ولظنه
العنصر كلام الحكماء اشارة الى هذه العقول وثانيها ما يكون الى الاتحاد
الاجسام والاشباح وهو العقول العرضية الاشراقية والمثل عنهم وثالثها
كمن هو النفوس الفلكية المجردة ورابعها ما هو ناقص [illegible] يحتاج في التكميل الى
امور خارجة وهو النفوس الانسانية التي تحتاج في تكميلها الى الانبياء والاولياء
عليهم السلام ولو جعل هذه الاقسام ثلثة ثم ومكفت [illegible] ما فضل الاغلب
لكان اضبط فلما كان الحكم في الايجاد والمعرفة والعلم والعلل بحسب الاحتمال
السعي على هذا القسم اعطاها من كماله بحسب الفطرة ولما نبهها حكما يحتاج
الى التكميل ولكن لا تحتاج الا امور زائدة خارجة من ذاتها كالنفوس الفلكية المكملة
لذواتها تحرك اجسامها وثالثها ناقص في الاغلب بحسب الفطرة بحيث تحتاج
في التكميل الى امور خارجة عن الذوات من انزال الرسل والكتب وغيرها اوجد
سبحانه جميع هذه الاقسام الثلثة تكميلا للاقسام العقلية وقد اشار الى هذه الاقسام
السلف بقوله تعالى والسابقات سبقا والمدبرات امرا فان السابقات هي
العقول التي لا تتعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف والمدبرات هي النفوس
التي تعلقت بالاجسام بالتدبير والتصرف كالعالم ما قال ان عالم المجردات وعالم
عالم الاجسام والاله آلة الالهية تعلقت بها اولا وبالذات وعالم المجردات
المشتمل على الانواع السلسلة المذكورة ولما توقف وجود النفس منها الى الاجسام

او جد عالم الاجسام وما كان عالم المجردات هو عالم الحقيقة والادراك
او جد فيه بازاء كل ما وجد في عالم الاجسام صورة هي ادراكه و
مرآة مشاهدته ولهذا قال افلاطون العالم عالمان عالم العقل وفيه
المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية وكل ما في العالم الاول
كلّي وفي العالم الثاني كالبيض وهو لهم كلّي اشارة الى ان ما في عالم الحس كالظهور
ما في عالم العقل نحو ظهور الصورة في المرآة ما ذكره افلاطون ولعل ان
المثل الافلاطونية العقلية النورية بجواهر مجردة من جواهر تكون مهيات لمحسوساتها بعد وجودها
المحسوسة الجوهرية فنقول في اثباتها ان في عالم الحس اشخاصا محسوسة
لا شبهة في وجودها مادة وعوارض مخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي و
لا شك ان تحقق شيئ هو الانسان طبيعيا فيه منظورا الى ذاته من حيث
هو هو من حيث هو مع قطع النظر عما هو مع الوحدة والكثرة وغيرها
من العوارض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين حتى زيد
وعمرو والانسان المجرد من العوارض الخارجية المشخصة بالتشخصات العقلية
وغيرها فحينئذ يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو وغيره المشخصة لا معنى الى
معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق ايضا فهذا المعنى
له وجود ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود في الخارج اذ في العقل وعلى الاول
لزم ان يكون المشخص عارضا خارجيا مع فرض المهية الموجودة له انه
متعارا بالوجود بحيث يمكن تجريده عنه في الالتفات فهو باطل وعلى الثاني
وهو ان يكون هذا المعنى موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن
ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى مشخصه وهذا المعنى جوهر يحمل على الجواهر
حملا اوليا فثبت ان في جوهر جواهر عقلية المعقول يكون تلك الجواهر
مهيات الموجودات الخارجية وهذا بعينه مذهب افلاطون فان قلت
لعل مراده بالاعيان المعقول فانها اعيان للعالم الحسي والعالم انما هو
الحسي قلت ص

مثل
مهيات

المشهور ان افلاطون
اثبت الجواهر العقلية
الاعيان بحيث هي مهيات كلية للافراد التي هي [illegible]

فلا

114

طن لها عنده في اندفاع اعتراض صاحب الشفاء وامثاله من المتاخرين عنه
وتطابق مذهبه مذهب ارسطو واتباعه فانهم جعلوا [illegible] عقلية
في عالم النفوس والعقول الا انهم صرحوا بكونها قائمة بالمجردات قيام الاعراض
بالموضوعات فتكون تلك الجواهر جواهر باعتبار ذواتها واعراضا باعتبار
وجودها العقلي وصرح افلاطون بكونها جواهر عقلية في عالم العقول وانعكس
منها الى مرايا النفوس ولهذا اشتهر بانه حكم بتحقق جوهر مجرد بازاء كل
مهية نوعية وذلك المجرد يسمى عنده رب النوع ومن ذلك التصريح والاشتهار
لا يلزم ان لا يكون تلك المجردات التي هي المثل النورية قائمة بمجرد هو العقل الاول
مثلا والغرض ان افلاطون وارسطو متفقان في الحكم بتحقق تشخص عقلي بازاء
كل مهية نوعية فان قلت ارسطو ذهب الى ان الصورة العقلية التي هي
المعقول ليس موافق للمهية الانسانية الموجودة في الاسم والحد ولم يحكم بان الانسان
المعقول متشخص الى بما تشخص بتشخصات الاشخاص المحسوسة كما ذهب
اليه افلاطون وكما هو مشهور ومسطور في الكتب قلت الشيخ وذلك
الناقل عنه كان مراده بذلك الحكم الذي هو مقرر عنده بينهم مسئلة التوحيد
فان المهية الانسانية مثلا لها اعتبارات ثلاثة احدها انه اخذ من حيث هو هو
بلا اعتبار امر زائد عليه من الاطلاق والتجرد وهو المسمى بالمهية لا بشرط وثانيها
ان يأخذ من حيث هو مجرد عن العوارض الخارجية عن ذاته مع التقييد بالتجرد
وهو المسمى بالمهية بشرط لا وثالثها ان يأخذ بشرط شيء من حيث هو مخلوط
بالعوارض وهو المسمى بشرط شيء ولما استقر عادة افلاطون في التوحيد بتمهيد
هذه المقدمة فرض في هذه المقدمة كون الانسان لا بشرط شخصا متحققا في
اعتبار التجرد والخلط لكون نظره الى الوجود الحقيقي فان الوجود الحقيقي
ايضا اعتبارات ثلاثة احدها ان يؤخذ لا بشرط وهو موجود باعتبار
ذاته [illegible] ومانع عن وقوع الشركة باعتبار ذاته وهو ذات الحق و

النوعي

ارسطو

وثانيها ان يوخذ بشرط التجرد عن الانتساب الى التعينات التي هي
الممكنات وهذا هو مرتبة من مراتب الذات المسماة بالاحدية لا عين الذات
كما ذهب اليه صاحب الشفاء، وثالثها ان يوخذ بشرط الانتساب الى
التعينات الممكنة وهي ايضا مرتبة الذات المسماة بالوحدانية والغرض ان
الموجود الحقيقي مغاير للمهيات النوعية من حيث هو مانع من وقوع الشركة
بخلاف المهيات النوعية ومناسب لها من حيث تلك الاعتبارات فغرض
افلاطون منهم تسميتهم تلك المسئلة الشريفة كون المهيات النوعية اشخاصا
معقولة باعتبار ذاتها يوخذ بعوارض الاشخاص الخارجية من التجرد من العوارض
المحسوسة واللحوق ليكون مناسبا للوجود الحقيقي الذي هو مانع من
وقوع الشركة ولولا الاعتبارات الثلث المذكورة هذا او لا خفى حال
ان افلاطون يحكم بتحقق شخص معقول بازاء كل مهية نوعية بحيث يكون الشخص
مراتاه ليكون هذا ذريعة لهم في مسئلة التوحيد فان الموجود الحقيقي موجود
باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته ويكون ما سواه من
الممكنات كالمرايا له وهنا كلام اخر وهو ان المعلم الاول ارسطو لكل
فلك من الافلاك التي عددها تسعة عنده عقلا وهو الة الافادة
ونفسا وهي المدبرة واثبت ايضا تحت فلك القمر من العناصر والمواليد
عقلا واحدا هو الة الافادة ومنشأ الفيضان القوي والنفوس
الارضية وهو المسمى بروح القدس واما افلاطون فقد اثبت لكل مهية
نوعية عقلا هو الة الفيضان وجودها والكمالات السابغة لها فعلى
هذا القول لها متوافقان في هذه الافلاك ومختلفان في هذا عالم العناصر ويمكن
رفع الاختلاف بان يقال جعل افلاطون التغاير الاعتباري في منزلة
التغاير الذاتي فهذه العقول التي هي الة الفيضان العناصر والمواليد
عنده ومغايرة بالاعتبار لذلك العقل الاخير مثلا من حيث هو الة

لفيضان

لفيضان وجود الانسان وكماله روح القدس ومن حيث هو الة الفيضان
الملا مثلا الماء ولنرجع الى ما هو المقصود الاصلي فنقول لما ذهب افلاطون الى
القول بان المهيات النوعية جواهر مجردة ولحقتها عوارض الاشخاص اذا كانت
تلك الجواهر عالمة بذواتها لزم ان يكون العلم بها علما بذوات الاشخاص و
بمهياتها وقد علم ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود بالحقيقة لما كان عالما
بذاته كان علمه بذاته علما بجميع الذوات المتعددة في الرؤية والاعتبار المتحدة
بالاصل والذات فان نسبة الوجود الحقيقي الى ذوات الممكنات كنسبة الانسان
النوعي الى الموجودات الممكنة فلا للوجود الحقيقي وان كانت المهية النوعية عينا
لكل من الافراد وكذلك الوجود الحقيقي غير ان الكثرة في الوجود الحقيقي انما يكون
في الظهور والاعتبار وتوضيحها بالامثلة المذكورة وبالنقطة الجوالة الراسمة
للدائرة ظاهر فان النقطة الجوالة اذا فرضت عالمة بذواتها كان علمها بذاتها
هو بعينه علما بالدائرة التي رسمت بجولانها ويعلم ان المثل المذكورة انما
هو المثل النورية المتحققة في عالم المجردات واما المثل الظلانية المعلومة فهي
الاشباح التي انه المتحققة في عالم المثال وهو عالم متوسط بين المجردات و
الاجسام ووافق ارسطو افلاطون في اثبات هذا العالم الا ان
ارسطو قال ان هذه المثل قائمة بالقوى الخيالية السفلية والقوى الخيالية
الفلكية وقال افلاطون ان هذه المثل معلقة لكونها خارجة عن الاجسام
ولا داخلة ومظاهرها هي القوى الخيالية السفلية والعلوية فعند افلاطون
ثلاث عوالم متطابقة احدها عالم الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها
عالم المجردات فكل ما يوجد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال و
مثال في عالم المجردات ووافقه ارسطو في الاصل وجود هذه العوالم

لكنه خالف في ان المثل قائمة بذواتها فقال ان المثل التي يراها المتوهم بالقوة
الخيالية والمثل العقلية ~~العقلية~~ انما قامت بالمجردات فالتزم الذي عليهما
بحسب الظاهر انما هو ان يكون وجود المثل النورية ~~[illegible]~~ و
للنورية والظلمانية بعد اتفاقهما في اصل وجود العوالم الاربع العوالم
عندهم اربعة احدها عالم الملك وثانيها عالم المثال وقد يسمى ب
وثالثها عالم النفوس ورابعها عالم العقول وكل ما وجد في الملك له مثال يسمى
خياليا في عالم المثال وهو علم جزئي على نحو العلم الخيالي كما ان له مثالا كليا نوريا في عالم
النفوس وهو ايضا علم على النحو الكلي العقلي وكل ما هو موجود في هذه العوالم الثلث
اعني عالم الملك وعالم المثال وعالم النفوس له نحو انطباع في عالم العقول يعني
انطباعا لائقا بالعقول وجميع هذه العوالم الاربعة بعضها من واجب الوجود منكشف
عنده بان يفيض عنه بعدها اولا العقول فمنكشفة في ضمن انكشاف العقول انكشاف
العوالم الثلث الباقية بعضها عند بعد عالم النفوس فمنكشفة في ضمن انكشافه انكشاف
العالمين الباقيين ثم بعض عند عالم المثال فمنكشفة في ضمن انكشافه انكشاف
العالم الملك فمنكشف فمراتب العلم والانكشاف يكون انكشافا اوليا ذاتيا
لا اجمال فوقه وهذا العلم الذاتي على الواجب الوجود بذاته وخاصيتها تفصيله
لا تفصيل بعده وهو انكشاف فالافراد الملكية باعتبار ظهورها العيني ولا يخفى
عليك بعد تمهيد ما تقرر ان علم الواجب الوجود بجميع الموجودات العينية والذهنية
الحاضرة بذواتها عنده علم حضوري وان بعضا من هذه الموجودات يكون
علما انفعاليا سيما بالنسبة الى الممكنات وان هذا العلم الانفعالي الذي
قد يكون متقدما على المعلوم والممكن سيما انه والله يكون متقدما عن سبب فقد يكون
متاخرا عن المعلوم واما ما قال اصحاب الطرائق في مبحث العلم من ان واجب الوجود

مبدا

مبدا الكل وجوده فيفيض من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة
باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك مبدا لاشخاصها
ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بان يعقلها زمان وجودها انها موجودة وفي زمان عدمها انها معدومة
فيكون لكل من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى
مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيرا ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي
مقارنة بمادة وعوارض مادة متشخصات لم تكن معقولة بل هي محسوسة او
متخيلة وقد بينا في كتبنا ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما
تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من ~~[illegible]~~
التعقلات نقص لواجب الوجود بل انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب
عنه شيء شخصي فعلم ان ظاهر كلامه ان الموجودات الكائنة والفاسدة
ما ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها
ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره
وعدم هذا الانكشاف غلط صريح نشا من غطاء على البصيرة فان واجب
الوجود هو مبدا الوجود لتلك الجزئيات الكائنة والفاسدة فتصدر عنه
تعالى منكشفة ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم بذاته
الجزئي الكائن الصادر عنه تعالى حين كونه موجودا ولا يحتاج في ادراكه تعالى
الى الالة والعجب كل العجب ان هذا القائل الفاضل صرح بان واجب الوجود
حكوا مبدا الكل وجوده وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان الجزئي
المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن
ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا باعتبار

الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الكلي العلمي ولهذا قال الله لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين فانما قوله تعالى لا يعزب عنه شيء اشارة الى عدم الخفاء للذرة من الذرات
باعتبار الوجود العيني وقت الايجاد وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك اشارة الى
الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم على الايجاد والعين فان جميع المحسوسات حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير
في حضورها انما يكون بتغير النسب والاضافة لا في الذوات ولا محذور في
التغير في النسب والاضافة كما في الآنات فان لكل الحادث من الايجادات
الحوادث انما كان في وقت معين ومع كل ايجاد انكشاف حضوري يقارنه
لو قيل فيكون لكل من الامور صورة عقلية على حدة ثم وانما يكون ذلك ان
لو لم يكن العلم بالجزئيات حضوريا وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية لكل
جزئي لا يلزم قيام تلك الصورة بذات واجب الوجود فان تلك الصورة
قائمة بالنفوس الارضية او السماوية وتلك الصور القائمة بها حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود فلا تكون ذات واجب الوجود محلا للتغير بتغير تلك الصور
كما مر بل نقول الحق ان جميع المحسوسات وجميع صورها المعقولة والمحسوسة
والمتخيلة مع جميع القوى المدركة الجسمانية والمجردة حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود لان جميعها صادرة عنه منكشفة له كما انكشف على العقلاء
كالمعقولات المحتاجة الى الالة والمنفردة بالذات بعض لم نعم كذلك نوع الصنف
الكامل من سمه كعدم حصول جزئي موجود في زمان وجوده عنده تعالى بعض
لو تعالى عن ذلك فيكون الصور الجزئيات الكائنة في القوى حاضرة عنده
لا يكفي في انكشافه بذواتها بل لا بد معه من حضور الذوات الجزئية بذواتها
فان انكشاف الشيء بالصورة عند مدرك غير انكشافه بذواته وكلاهما واجب

المحقق

المحقق النسبة الى واجب الوجود فخلاصة الكلام الذي لا شبهة فيه ان جميع الممكنات
كليا وجزئيا لها نسبة الى واجب الوجود بان يكون معلوما له سواء وجد منه موجودا
اولا ولها النسبة المتقدم بانها فاضت وجودها عنه تعالى وهذا الفيضان لا ينفك
عن انكشاف ذات ما فاض وجوده منه عنده فان كان الفائض ابديا
كان ذلك الانكشاف الذي مع الايجاد كذلك وان كان الفائض في بعض
الاوقات كان ذلك الانكشاف ايضا في ذلك الوقت فيكون لواجب الوجود
علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه ولا يكون زمانيا ولا يتقدم على الزمان والدهر
ونسبته الى جميع اجزاء الزمان وله انكشاف آخر باعتبار حضور الممكنات
في الوجود العيني وذلك الحضور في التغير تابع للوجود العيني ولا يلزم من تغير
ذلك الانكشاف والحضور الا التغير في النسب والاضافات فعلى هذا يكون
لعلم واجب الوجود خمس مراتب احدها اجمالية وهي علمه بذاته تعالى
ثانيها تفصيلية بحسب هذه الاجمالية وهي العقول وثالثها تفصيلية
بالنسبة الى هذه المفصلة وهي النفوس المجردة وما فيها من الصور و
رابعها مفصلة هي القوى الجسمانية وما ينتقش فيها من الصور الجسمانية و
خامسها تفصيلية هي الموجودات الخارجية كانت او لا فلا يكون
في الوجود الا واجب الوجود وعلمه وظهور ما في علمه فان اردت قلت
الايجاد اظهار ما في العلم وان اردت قلت الايجاد تفصيل العلم المتقدم
وان اردت قلت الايجاد افاضة الوجود منكشفا بعد ان كان منكشفا
في العلم المتقدم فان مؤدى تلك العبارات واحد وظهر مما تقدم ان للموجودات
انكشافات ثلثة احدها هو العلم الكمالي الذاتي الذي هو باعتباره تعالى
ليس له شائبة تغير اصلا وهو متقدم على الايجاد وثانيها الانكشاف
الحضوري الذي مع ايجاد الجوهر الاول والعقول وما يحذو حذوهم
غير متغير بتغير الاوقات والشئون والازمنة وثالثها الانكشاف

المحصوري الذي يجمع الايجادات الزمانية وما خطر ببالي ان قدماء الحكماء ارادوا
ان يثبتوا الواجب الوجود عالما غير متغير بتغير الازمنة فيلبسوه [illegible] الزم
لانهم اوقعوا الانحصار مراتب علمه تعالى في ذلك حال الانحصار الذي وقع في كلام
المتأخرين انما يكون من سوء فهم القدماء وقال ارسطو على ما نقل الشهرستاني
عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل
غيره اولم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية
فلا يحجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول
لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره ثم قال الاول يعقل ذاته ومن
ذاته يعقل كل شئ فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد
من معقول الى معقول وانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجة عنه
كما لنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس كونه عاقلا سبب
وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس
اي عقله للاشياء جعلها موجودة وليس كماله لكليته بل كماله
الكامل لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجود ما لانه قال
يجب ان يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته الامر الاكمل الافضل
لا من غيره فاذا العقل ذاته بذاته عقل ما يلزمه لذاته بالفعل وعقل كونه
عاقلا وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه والا لم يعقل
ذاته بكنهها ثم انه قال ان الباري تعالى عظيم الرتبة جدا غير محتاج الى غيره
والا يصير بسبب غيره سواء كان الغير [illegible] او كان [illegible] فان ذاته
تقبل اثرا وان كان [illegible] في الزمان وانما لا يجوز له ان يصير كيف ما كان
لان [illegible] انما يجوز الى شر لا الى الخير لان كل ما هو غيره فهو دونه ثم
وكل شئ [illegible] يوصف به فهو دونه [illegible] ثم قال ان الواجب الوجود
حي بذاته اي مدرك لكل شئ [illegible] كل شئ [illegible] ملحوظ

الحيوة

117

الحيوة هنا هي كونه عقلا بالفعل بحيث يعقل من ذاته كل شئ فهو حي
بذاته باق بذاته عالم وقادر بذاته متصف بجميع صفات الكمال من غير
تكثر ولا تغير في ذاته انتهى كلامه علت [illegible] من ذاته يعقل كل شئ مع قوله
وليس كونه عاقلا سبب وجود الاشياء المعقولة ومع قوله عقله للاشياء
جعلها موجودة ومع قوله كل [illegible] فهو دونه [illegible] اشارات الى مرتبة العلم
الاول التي هي اجمالية وغير مغايرة لعلمه بذاته [illegible] بذاته وقوله فهو يعلم
العالم العقلي دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول
مع قوله وعقل ما صدر عنه على ترتيب الصدور [illegible] اشارتان الى المرتبتين
المفصلتين اللتين بعد الاجمال الاول اي مرتبتي تحقق الموجودات في عالم
العقول والنفوس السماوية فاشار بهذا التفصيل الى مراتب العلم الثلث
الاول التي [illegible] انها لم [illegible] اكتفى بهذه الاشارة الصريحة
اليها [illegible] تلك الاشارات المذكورة ولهذا لم [illegible] الحصر على المرتبة
الثلث بل اشار الى تحقق المرتبة الاخيرة اشارة خفية لطيفة بقوله لانه
غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره ثم قال الشيخ المتأخر في الشفاء ما حاصله
انه اذا اقبل عقل الاول على المعنى البسيط [illegible] انه ليس [illegible] اختلاف صور
مرتبة متخالفة كما يكون في النفس وهو يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر
في ذاته او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة فلانه
يعقل ~~[illegible]~~ ذاته ويعلم انه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود كما احدنا عن الفلك
بالرصد صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من
الشئ الموجود بل بالعكس كما نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة
محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هذه النسبة فانه يعقل

المعقولة

اعضاءنا نظ

واته وما هو عين ذاته ويعلم كيفية كون الخير في الكل صور المعقولة صورة
الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها ما هو اتباع الضوء للشمس
والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الكل او الوجود وعالم
بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعلمه خيرا ونظاما وهو
عاشق لذاته التي هو مبدا الكل نظام خير من حيث هو كذلك فيكون النظام
الخير معشوقا بالعرض فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل و
الممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها
وجود في الاعيان فبين تلك الصورة حال وجودها معقولا اي موجودة
في الذات الاولى كاللوازم اللاحقة او يكون لها وجود مفارق
لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية
او يكون موجودة في عقل او نفس فيكون العقل والنفس كالموضوعة لتلك
الصور ويكون معقولة لهما على انها فيهما ومعقولة للاول على انها عنه فان جعلت
هذه المعقولات اجزاء الذات لزم عروض تكثر في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان جعلها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون فاعلا من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود
وان جعلها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلها
موجودة في عقل [illegible] الكلام في وجود العقل وفيضان تلك الصور فان
كانا بعلم آخر هو الصور الموجودة في عقل آخر لزم التسلسل وان انتهيا الى صدور بلا
العلم المتقدم عليه وكلاهما محالان فينبغي ان يجتهد جهده في التخلص عن هذه الشبهة
ويحفظ ان لا يكثر ذاته تعالى ولا يبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من
حيث ذاتها ويعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا ويعلم انه فرق بين ان يفيض
عنه الشيء صورة [illegible] وان يفيض عنه الشيء صورة معقولة
من حيث هي معقولة والواجب الوجود بالذات يعقل ذاته مبدا لهذا
الفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلولا كما هو مبدا الفيضان

كل موجود

كل موجود من حيث هو موجود معلولا ثم يجتهد في التامل ليتضح لك ما ينبغي ان يسمع
انتهى كلامه قلت [illegible] الفيلسوف ساعيا يحول حول مطلوب كلما قرب وصوله
به بعد عنه بمراحل فان قوله انما تعقل للاول الى قوله ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود بهذه النسبة بل الى قوله فبين تلك الشبهة كلام صحيح مدل على
ان العلم المتقدم على مطلق الايجاد [illegible] كما صرح به الفارابي في بعض تصانيفه
ثم ايراد الشبهة على الوجه المذكور بلا تجويز احتمال هذا الشق الذي هو مذهب
المتقدمين مما يدل على بعده عنه ثم ما ذكر في جواب الشبهة المذكورة من الوصف مدل
على كثرة تشوشه وانكساره من [illegible] العلم التفصيلي الاولي على ما مر فان
قوله ولا يبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود وانما ناسب
المذهب الخ [illegible] كلامه يمكن حمله على المذهبين وهو مما يدل على تحيره [illegible] بين
المذهبين بما ذكره في الاشارات من قوله وكثرة اللوازم العلمية من
الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة فيهما [illegible] الفيلسوف
في دفع الشبهة المذكورة بعض عبارة المذكورة واختار المذهب الثاني اي
القول بحصول الصور العلمية قبل الايجاد والعقل وحكم بان تلك الصور العلمية
لوازم الذات منكشفة عنده بذواتها ولا يحتاج الى صور اخرى حتى يلزم الوجود
العقلي [illegible] تلك الصور وتلك الصور بكونها لوازم الذات منكشفة بذواتها
لا يحتاج الى صورة اخرى ولا محذور في كون الواجب فاعلا قابلا للصور اذ لا يكون
الوجود متاثرا بقيام تلك الصور التي هي اللوازم به فلا يلزم ان يكون
فاعلا وقابلا لها بل انما يكون فاعلا لها حين كونها قائمة به [illegible] من شرط
القيام التاثر الذي هو لازم القبول فيكون ذلك القيام بلا تاثر وقبول
وقد صرح بهذا الجواب [illegible] المحقق [illegible] بالمثل الافلاطونية واما اختار المذهب
الاول اي القول بالصور العلمية قائمة بالعقل وهي معه فائضة عن الواجب
الوجود منكشفة بلا [illegible] يحتاج الى العلم المتقدم على العقل كما لا يحتاج على المذهب
الثاني الى العلم المتقدم على الصور الفائضة منكشفة وعلى ذلك التقدير يرد

علمه ان العلم بالممكنات لا يكون الا يكون من الصفات الكمالية الذاتية او على تقدير ان
التقدير يكون كالصفات التابعة للاضافة فلا يكون الذات باعتبارها بدون الاضافة
عالما بالممكنات وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا يكون اضافة الصور العلمية والعقل
بالمقدم عليهما وعالما لم يكن لامثال هذه الغلطات في نور التوحيد لم يسبق العلم المقدم
الذي هو عين الذات والحق ان شاء الله كلام الاشارة الى ان للعلم بالممكنات
مراتب فالاولى الاجمالي الذي لا اجمال فوقه وهو علم واجب الوجود بذاته
بالذات ومغاير له بالاعتبار وحاصلها على الموجودات الى التفصيل بعدها و
لولا مخافة السامة في الاطناب لاعدنا ايضاح الاجمال الاول بالامثال ايضا
لكن لما كان ما ذكر من الامثلة كافيا في الايضاح اكتفينا بها فان مثلا واحدا منها
كاف كالسطر الحاوي لمسائل وكذلك المطلب عند المستنبط وعلوم الله في جانب العلم
بسيط كثرها الجاهلون وهي كلامه في المرتبة الرابعة التفصيلية اي في ارتسام الحروف
المحسوسة في القوى الجسمانية الفلكية فانه لا يخلو اما ان يكون تلك النفوس الكلية
نفوس مدارك الافلاك التي هي مظاهر المثل عند الاشراقيين ومحال لانتقاشها عند المشاعر
مشاهدتها او غير مشاهدة والثاني مع برهان التطبيق غيره والاول يستلزم ان يكون
الحوادث اليومية مشاهدة الصور والتحقيق انها غير مشاهدة الصور فتلك
النفوس الفلكية المنطبعة السارية في اجرامها كتاب المحو والاثبات يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فمن راس كل سنة من سني العالم الالهية
التي طولها الف وستين مما تعدون تحت اسم في تلك القوى الفلكية صور
ما اوجده في تلك السنة بعد تمام الايام ويمحوها ويثبت صور ما اوجده
في السنة الاخرى وبهذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوائل
هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشار الى ايام
تلك السنين بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان
مقداره الف سنة مما تعدون وقال صاحب الاشراق لما كان ارتسام
الصور الجسمانية في القوى الجسمانية الفلكية ولا تتصور في هذا الارتسام عدم

نخ
المنجمون

الثاني

119

الثاني يوجب تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص الى تلك الصور
صورها بعد مضي سنة من السنين المذكورة وقال ايضا لما كان حركات الافلاك
على النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع الفلكي بعد مرور مدة من السنين
المذكورة لزم من ذلك التكرار تكرار صور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص
بعد مضي المدة المذكورة اي لا تتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه
بوذاسف التناسخي الذي استخرج جميع احوال السنة المذكورة وحكم بطوفان
نوح في منتصف السنة فان ذلك التكرار باطل لاستلزامه الرجوع اي افاضة
النفس المجردة الجديدة سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل الحق انما
تتكرر الصور الجسمانية بدون تكرر الاشخاص ولا يستدل اصحاب الاشراق
على تكرار الوضع الفلكي بعود بعض السيارات ذوات الرجع علت قد حكم بوذاسف
المنجم الذي هو رئيس التناسخية الذين شاطروا الانس بثلاثة امور احدها تكرار الاوضاع
الفلكية وثانيها تكرار الصور الجسمانية السفلية التابعة للاوضاع بعينها وثالثها تكرار
تعلقات النفوس المفارقة عن الابدان وصاحب الاشراق يحكم الحكمين
الاولين فما قرره دون الثالث وعندنا انا فلا نقول بكل من هذه الاحكام
الثلثة بل اما الاول فلان النسبة ازمنة دورات الافلاك لا ينحصر في
النسب العددية بل يكون بعضها صمية لان ذلك اول خطأ القدرة واعلى مع
الاحاطة ولانه يستلزم ان لا يتكرر وضع الاوضاع ووجب ان يعتقد الى انه
ما هو الا على خطا القدرة والحاصل انه على تقدير كون نسبة زمان دورة كل فلك
من الافلاك الى عددها ستة عشر على ما زعم اسير اشاره في منتهى الادراك
الى كل من ازمنة دورات الافلاك الاخر عددية وجب تكرار كل وضع
في مدة زمان هو مساوي لازمنة دورات تامة لكل فلك بحيث يحصل من
ضرب عدد تلك الدورات في عدد كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد و
بعده جميع الاعداد التي كانت بازاء دورات الافلاك المذكورة و
اما على تقدير كون نسبة زمان دورة فلك من الافلاك الى زمان دورة

نخ
بوذاسف

الاوضاع

فلك التدوير صح ان يكون مخالفة العدد بين فيستحيل تكرار وضع من الافلاك الغير
المتشابهة والنسب المذكورة مخالف التحقيق لان الزمان من المقادير وقد
برهن اقليدس انه يمكن تحقيق التقدير بحيث لم يكن نسبها نسبة العدد الى العدد
اما استحالة تكرار الوضع مع التقدير الثاني فلانه لو كانت نسبة زمان
دورة فلك الثوابت الى زمان دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يتحقق
بين العددين استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت لانه لو تكرر
الوضع لكونه في زمان بين ذلك الوضعين يكون ذلك الزمان المحدد بالحقيقة زمان عدد
كل من زماني دورتي حركتي فلك الثوابت وخارج المركز المذكور الخامس
ولزم من ذلك كون زماني فلك العددين متشاركين لكونهما مشاركين للزمان
المذكور الذي يعدهما فلزم ان يكون النسبة بينهما نسبة عددية هذا خلف الى اقليدس
وقد فرض ان النسبة بينهما غير عددية هذا واما وجوب تكرار الوضع على
التقدير الاول فلانه اذا فرض مثلا اربعة افلاك بحيث يكون نسبة زمان
دورة حركة احدها الى زمان دورة حركة واحدة من الثلثة الباقية
كنسبة الثلثة الى الاربعة ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان
دورة حركة فلك الثالث كنسبة الاربعة الى الستة ونسبة زمان حركة الفلك
الثالث الى زمان دورة حركة الفلك الرابع كنسبة الستة الى العشرة لزم
تكرار الوضع في تلك الافلاك في مدة زمان يعده زمان دورة الفلك
الاول بعدد احاد العدد الذي اذا ضرب في العدد الذي بازاء زمان العدد
دورته وهو ثلثة حصل الذي يعده الاعداد الاربعة المذكورة التي تكون
بازاء ازمنة الدورات الاربعة المذكورة وهو اربعمائة وعشرون وعدد
هذه العدة هو مائة واربعون لانه اذا تحرك الفلك الاول من الافلاك المفروضة
المذكورة دورات مائة عددها مائة واربعون تحرك الفلك الرابع
دورات مائة ايضا عددها عدد يعده بعد الاربعة التي هو بازاء زمان
دورة حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي هو اربعمائة وعشرون وهو

مائة وخمس لان نسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة
الفلك الاول كنسبة اربعة الى ثلثة ونسبة زمان دورة حركة الفلك الاول
الى زمان دورات مائة بحيث يكون عددها مائة واربعين كنسبة الثلثة
الى اربعمائة وعشرين فبالمساواة المنتظمة نسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني
الى زمان دورات مائة بحركة الفلك الاول يكون عددها مائة واربعين كنسبة
اربعة الى اربعمائة وعشرين وهو واحد من مائة وخمس فمن زمان تحرك الفلك
الاول دورات مائة عددها مائة واربعون تحرك فيه الفلك الثاني دورات
مائة عددها مائة وخمس ومثل البيان المذكور يتبين انه في زمان تحرك الفلك
الاول دورات مائة عددها مائة واربعون تحرك الفلك الثالث دورات
مائة عددها ستون وهو عدد يعده وهو عدد النسبة التي بازاء زمان دورة
ذلك الفلك العدد المذكور الذي هو اربعمائة وعشرون وان في ذلك الزمان
الذي هو زمان دورات الفلك الاول التي عددها مائة واربعون تحرك الفلك
الرابع دورات مائة عددها اثنان واربعون وهو عدد يعده بعد العشرة التي
هي بازاء زمان دورة حركة الفلك الرابع العدد المذكور الذي اربعمائة وعشرون
فيكون وضع الافلاك الاربعة المذكورة في طرفي الزمان المذكور اي زمان
دورات الفلك الاول التي عددها مائة واربعون وضعا واحدا بعينه و
هو المطلوب وبوجه اخصر لما كان نسبة زمان دورة كل فلك من الافلاك
الاربعة غير الفلك الاول المفروض الى زمان دورة الفلك الاول كنسبة
العدد الذي هو بازاء دورة ذلك الفلك الى العدد الذي هو بازاء
زمان دورة الفلك الاول ونسبة زمان دورة الفلك الاول الى
زمان دوراته التامة التي عددها مائة واربعون وهي عدة امثال
العدد الذي هو بازاء زمان دورته في العدد الذي يعده جميع الاعداد
الاربعة المذكورة وهو اربعمائة وعشرون كنسبة العدد الذي بازائه اول دورته
وهو ثلثة الى العدد المعدود بالاعداد المذكورة اي اربعمائة و
عشرون ~~كنسبة السبع للنسبة لطيفة~~ فبالمساواة المنتظمة نسبة زمان

دورة كل فلك من الافلاك الثلاثة المذكورة الى زمان دورات الفلك الاول
التامة التي عددها مائة واربعون كنسبة العدد الذي بازاء ذلك الفلك الى العدد
المعدود بالاعداد الاربعة المذكورة اي اربعمائة وعشرون فكما ان العدد
الذي بازاء الفلك اربعمائة وعشرون كذلك بعد زمان دورة زمان دورات
الفلك التامة التي عددها مائة واربعون فتكون اوضاع الافلاك الاربعة في
طرفي زمان تلك الدورات التامة للفلك الاول وضعا واحدا بعينه وهو
المط وقس على السابق المذكور من ان المط انما يحصل اذا كان الاربعة ولو ثبت
اذ على تقدير كون النسب بين ادوار الافلاك صماء يستحيل تكرار وضع ما
من اوضاعها وحيث الاعتقاد بان النسب جميعا او بين بعضها صماء لكونه اتم واكمل
واكمل في القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكمين الاخرين المتفرعين على ذلك التكرار
وهو اعادة الصورة الجسمانية والنفوس المجردة كما توهمه لوادس واما
متمسكات صاحب الاشراق فضعيفة واما ما هو باعتبار مرتبة تحصيل العلم متمسكات ظ
الرابع فموقوف ضعفه بالمرور بيانه وجواز ضعفه عن قريب واما ما هو باعتبار
الرصد والطريق ضبط التخمين حركات الافلاك فهو ايضا ضعيف لان امور
الرصد انما هي بالتقريب والنسب الجسمية لا تدرك بالرصد فربما كان النسب
صماء ولم تدرك ولم تدرك بالرصد واما قوله والسابقون الراجع فهي
انما تدل على الرجوع مثل الوضع الاول في اكثر الامور ولا تدل على رجوع الوضع
بعينه كما ذهب اليه هذا الفيلسوف ولما كان تحقيق مسئلة العلم من متفرعات مسئلة منضمات ظ
التوحيد التي هي قرة عيون ارباب التجريد وجب اعادة النظر فيه فنقول انه
قال في الهيات الشفاء جميع الممكنات غير بسيط الحقيقة لان الذي للممكن
باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود
فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان
باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي ثم قال في موضع اخر منها فانه
كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه فهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء
بعده ثم قال في موضع اخر ان جميع الاشياء غير واجب الوجود بالذات

ماهيتها

ماهيتها لا تستحق الوجود بل هي في نفسها مع قطع اضافتها الى واجب
الوجود تستحق به العدم اي نفسها باطلة وبالواجب الوجود حقة بالقياس فلذلك كلها في انفسها صح
الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه فلذلك تعلم من القول
الاول ان كل هوية متشخصة مركبة ومعروضة بالوجود الحقيقي الذي هو المتخصص لها باعتباره
متحصلة فاما ان تكون تركبها تحليليا كما هو الحق الممكن انما تنفيض بحسب المقدمة
او خارجيا كما هو محتمل في جليل النظر وان كان باطلا في دقيق النظر وعلى التقديرين
يلزم ان تكون تلك الهوية حاضرة بذاتها باعتبار وجودها العيني عند الوجود
الحقيقي الذي هو مقوم لها وعالم بذاته ويلزم من ذلك ان الواجب الوجود
الذي هو محض الوجود الحقيقي عالم بجميع الهويات والموجودات باعتبار
وجودها العيني وتعلم من القول الثاني اي الحكم بان واجب الوجود عين كل شيء
ان علمه تعالى بذاته عين العلم بالكل وتعلم من القول الثالث ان كل موجود عيني
ممكن سواء كان محسوسا او معقولا ظاهرا او باطنا لا ينفك عن الوجود الحقيقي الذي
انقطاعه بصيرة معدوم ما فكونه منكشفا عنده لانه تقوم به بلا تأثيره
عنه وقال من الشيء عالم بذاته كان منكشفا عنده وهذا في الثلاثة المذكورة
قال في ناموس ان المعبود واحد كثرتها وهو مع الذات و الاولى و
الاصل واما الكثرة [illegible] بالاشياء صح رأي العرفاء قالوا ان احد متكلم
بالسنة الممكنات ويبصر باعينهم ويسمع باذانهم وهذه الامور يستبعد بدان
جميع اجزاء العالم والعقول والنفوس والقوى الجسمانية والصور القائمة بها
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود بالذات قال الفارابي في الفصوص ان
واجب الوجود مبدأ الكل فيفيض هو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من
حيث ظاهر عالم بذاته انه مبدأ الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
فكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة قلت
معنى قوله واجب الوجود مبدأ الكل فيفيض انه بذاته يظهر جميع المظاهر فهو
الظاهر بذاته لا يظهر بغيره وما شانه كذلك لا يعزب عنه شيء من الاشياء وقوله

وهو ظاهر اشارة انه تعالى ظاهر في المظاهر اولا وبالحقيقة وظهور المظاهر به وثانيا
كان ظهور جميع الممكنات به فالكل مرتبط به وبظهوره فلا قوام للشيء بدونه بل
القائم بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء بدون التغير والكثرة في ذاته وبهذا
معنى قوله فله الكل من حيث هو الكثرة في اي ربط به بان الكل لم يغنيا عنه
ومنه لان الكثرة فيه اشارة الى قوله الا له الخلق والامر ومعنى قوله في حيث
هو ظاهر تجلى الكل من ذاته لما كان ظاهرا لذاته ونور الكل شيء مدرك
الكل من ذاته وقوله فعلم بالكل بعد ذاته اشارة الى مرتبة العلم التفصيلي التي
بعد العلم بالذات وقوله وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو يشكل الكل في وحدة
اشارة الى العلم الاجمالي المقدم الذي هو عين العلم بذاته ثم واما اصل انما الواجب
الوجود لما كان منشأ الفيضان بكل ادراك حسيا كان او عقليا ومبدأ الكل
ظهور سواء كان ذهنيا او عقليا استحال ان يعزب عنه شيء من الاشياء العينية و
الذهنية ولما كان ذات واجب الوجود مفيضا للكل بل محيطا بالكل كان
العلم بذاته عين العلم بالكل فان قيل لابد لهذا المدعى الذي فيه قرة العيون من
بيان شاف كاف يشتمل ان يطلع ما فيه من حلوها قلت فيه معنى قوله
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وجب المجاهدة في هذه المسئلة الشريفة
وايضاحها على اتم ما يمكن موقوف على مقدمات احدها تحقيق التشخص وثانيها
ماهية العلم وثالثها تحقيق نحو وجود الماهيات الكلية ورابعها تحقيق معنى الاتحاد
واما تحقيق التشخص فما خطر بالبال القاصر هو ان التشخص الحقيقي هو امر زائد مانع
من الاشتراك بحيث لا يتصور فيه الاشتراك وحمله على كثيرين ونسبته بخصوص مانع
الاشتراك فهو عندنا ان ملك لا يتحقق الا في الموجود لانه عين الوجود وباعتبار
كونه موجودا بذاته فذات واجب الوجود هو الوجود الحقيقي بتمامه
مانع من وقوع الشركة وحمله على الكثيرين بالذات عن الذات وهذا هو التحقيق كلام
نقله الفارابي من ان التشخص نشأ من الوجود واما قول من قال ان التشخص هو جزء
تحليلي لذات الشخص كنسبة الشخص الى النوع فهو قول مرجوح في طريق التحقيق

المذكور

المذكور لم يصل اليه ولو توغل في ذلك الطريق فتارة يسعد المتاخرين و
اما قول من قال ان التشخص هو العوارض المادية المكتنفة على الشخص او المغايرة
لوجوده فيرد عليه انه يمكن الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع في آن واحد
لمتعدد والتشخيص من حوله كقطرات الماء المساوية في المقادير والاشكال
فان اعراض المادة لا يصلح لان يكون مشخصة لما كان الا كلي وان اصل ان جميع العوارض
المندرجة تحت المقولات لا تمنع تجويز الشركة الا بالوضع مع اتحاد الزمان ولهذا
حكم بعضهم بان التشخص في الماديات هو الوضع مع اتحاد الزمان ولهذا حكم
بعضهم بان التشخص في الماديات هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع الزمان
متبدل مع بقاء التشخص فاختار بعضهم كذلك ان التشخص هو بعض مراتب الوضع
المتوارد على الشخص في زمان وجوده وذلك كما ترى فان هذا الحكم بط عند التامل
فان التشخص المادي كزيد مثلا مانع عن فرض الشركة بدون اعتبار ذلك الوضع والحق
ما ذكرنا اولا من ان ارتباط الموجود بالوجود الحقيقي مانع عن الاشتراك و
قول صاحب الاشراق في المطارحات انوار الاشخاص هو ذاتها متشخصة ومانعة
عن وقوع الشركة وقع في طريق التحقيق الخ ولكنه اقول ان التشخص هو الفاعل
وقع في ذلك الطريق ونهاية تحقيقها ما ذكرناه اولا واذا تمهد هذا التحقيق ظهر ان واجب
الوجود اذ اعلم كلا من الهويات قبل ايجادها على الوجه الكلي المنحصر هو الواحد
المشتمل على جميع صفاتها علم الهوية بحيث لا يخرج منها شيء من احاطة العلم المقدم
وهذا هو المقصد الاصلي والا فبتمهيد هذا التحقيق فظهر ان الهويات
باعتبار الوجود العيني حاضرة عند واجب الوجود وظهوره اتم من ظهورها بشيء
من المقدمات المذكورة قبل ذلك التحقيق فقط وهذا هو المقصد مما من ذكره
فان قلت التحقيق المذكور على النحو المذكور يقتضي ان يتحقق الوجود الحقيقي في
جميع الموجودات مغاير للوجود الانتزاعي الاشراقي وكتب القوم مشحونة بان
الموجود الحقيقي معنى واحد وهو معنى انتزاعي فما الدليل بعد ادعاء تحققه ما لم يحدس

من كتب العلوم قلت عليه بعد الحكم بانه ليس على ما مرّ الاشارة اليه سابقا
انه قال في الهيات الشفاء فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها
الحقيقة التي عليها وكانه ما عليه الوجود الخاص للشيء ويرجع ويقول انه من البين
ان لكل شيء حقيقة خاصة ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف
الاثبات واقول في كلامه هذا ايماء الى ان للموجود معنى آخر غير الوجود الاثباتي
وغير الحقيقة وهو الوجود الحقيقي ثم قال في موضع آخر منها فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما و
يكون لتلك الماهية واجب الوجود ويكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود و... لا يخلو اما ان يكون ذلك المعنى وجوب الوجود و هو
هناك حقيقة ولا يكون فيصح ان يكون لهذا المعنى حقيقة وهي بعينها الكل حقيقته
بل له كنه الحقيقة فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية كان ذلك الوجوب
من الوجود ويلزمه ان يتعلق بتلك الماهية بعينها يكون معنى واجب الوجود و
من حيث هو واجب الوجود وليس في لفظ الوجود الا ان له شيئا به وهذا
مع ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو هو واجب
الوجود بنفسه دون ذلك المعنى فيكون تلك الماهية عارضة لوجوب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان ممكنا وقد فرض انه انية بحت بلا ماهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وكل ما له ماهية غير الانية فهو معلول قال الاول تعالى
لا ماهية له و ذوات الماهيات مقتضي عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
انتهى خلاصة كلامه قلت لنا في قوله هذا ان للموجود معنى هو الوجود الحقيقي بل
الذي يعبر عنه تارة بالواجب الوجود وتارة بالوجود وتارة بالموجود البحت
وهذا المعنى غير معنى الوجود الاثباتي الذي هو من المعقولات الثانية فثبت
ان كل الموجودات امرا متحققا في ذاته هو الوجود الحقيقي واجب بذاته
والممكنات انما تحقق بارتباطها اليه الموجود المتحقق بنفسه وبذاته

الحقيقة

الآنية

١٢٧

خلاصة المحقق المذكور فان الوجود الحقيقي لما كان في غاية ما يمنع فرض الشركة فيه كان
ارتباط كل شيء به بسبب انه يمنع فرض الشركة في ذلك الشيء والتفصيل ان مقال التشخص يمكن
ان يراد به احد معان احدها ما يمنع فرض الشركة وهو ربط الممكنات بالوجود الحقيقي
ولهذا صار يمنع فرض الشركة فيه كان جميع الموجودات الممكنة كالارتباط بالوجود
الحقيقي وثانيها العدم لحدوث التشخص وهو من عوارض المادة و يصح فيه التغير
بحيث يكون الكل من العوارض المعينة الحادثة حافظة لهذا التشخص و
ثالثها ما يصير سببا للامتياز التشخص عن جميع الموجودات المادية وهو ... وبالجملة
المتفقة في الماهية من باب الوضع والمكان ومبدأ الحالة والزمان فقط او من
غيرها ايضا من العوارض المادية والمجردات المتعلقة بتلك الاجسام
التي صارت منها اتم المختلف في الماهية فلهذا المعنى يمكن ان يتبدل الشخص مع
بقاء الشخص كما مر واما امور مختلفة في الماهية فما به الامتياز فيها هو الماهية
ولوازمها فزبدة ما يحصل من تحقيق التشخص ان الوجود الحقيقي الذي هو
موجود باعتبار ذاته وهويته لا كثرة فيه بوجه من الوجوه بل لا يجوز
صدقه على الكثيرين لذاته و يظهر منه الممكنات المتكثرة المختلفة اما بالماهيات
او بالمواد او بالعوارض المادية ويمتنع فرض الشركة فيها لا نشاء من
ارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو مظهر لها في جميع الممكنات انما يتحقق بالارتباط
بما هو موجود باعتبار ذاته فليس للممكنات وجود في نفسه بدون الارتباط
بواجب الوجود كما لا يصح ان يقال فيها انها ارتبطت بواجب الوجود ثم وجدت
بل يصير موجودة ظاهرة حال كونها مرتبطة بواجب الوجود فكونها موجودة
عنده بعينه هو الارتباط به وهذا لا يصح ان يقال اوجدت الممكنات ثم
انكشف عند واجب الوجود بل معنى الوجود عليها منكشفة عند واجب
الوجود فكون وجودها وظهورها من واجب الوجود وهو بعينه حضورها
عنده بعلم المنكشف للمسالمين في كون وجود الممكنات غير متقدم على
ارتباطها بواجب الوجود الذي باعتباره يصيره موجودة ان المتعارفين
الوجود الحقيقي هو موجود بذاته وغير الممكنات التي موجودة باعتبار ارتباطها

[illegible]

ذلك الوجود ليس خارجا بان يكون لكل هوية بل انما يكون في التصور والاعتبار
والظهور فوحدة هذه الزبدة ان الواجب الوجود موجود باعتبار ذاته بالوجود
الحقيقي بلا شركة ولكن قدره اظهار اموره ثمت بايجاد الوجود الحقيقي في الآن عن الآثار
الذي هو على انما يتحقق الوجود بالوجود الانتساب الى الله سبحانه وتكون تلك الامور ايضا
ظهور لا مرامه كوجوده فان مرتبة الوجود ليس الذي هو مرتبة الموجود فوجود
الممكنات انما هو ظهورها من واجب الوجود ومن ذلك يحصل للسالك استشمام
ان لا شيء ممكن من الممكنات بايجاد العلم بدون واجب الوجود بل العلم انما يحصل
للوجود الحقيقي في كل مظهر من المظاهر وانه تعالى الساري فيها مما نقله صاحب
الشفاء من ان نحو واجب الوجود نوع من ركبه على النحو المذكور بل النحو التغاير
بين الممكنات والوجود الحقيقي انما يكون في الاعتبار لا بالذات بان يكون لكل
من الموجودات الممكنة والوجود الحقيقي هوية ووجود لازم على الهوية الخارجة
عن الوجود الحقيقي فلا يكون فيها التركيب على النحو المذكور ولهذا قال الشيخ الموحد
كما ان اكثر من ان يكون الرب غير المربوب بالذات متغايرا بالاعتبار
قال في قدس سره كما لا اعلم ان وحدة العالم بالمعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار
واذ لا تغاير بين الممكنات والوجود الحقيقي بالذات فلا حلول بينهما بان حلت
الممكنات في الوجود الحقيقي او بالعكس لان الحلول انما يتصور بين المتغايرين
بالذات واذ لا وجود حقيقة للممكنات بل الموجود هو الوجود الحقيقي العالم
بذاته لا غير لا يعقل الحكم بالاتحاد بين الممكنات والوجود الحقيقي وكل من
الحلول والاتحاد كفر وزندقة ورد في الاحاديث ان افشاء سر الربوبية كفر
والامر الذي للربوبية سر وجه انه كما الممكن لا يجوز افشاؤه في الشريعة وذلك
السر هو ان الموجود بالحقيقة هو الرب واما المربوب فهو امر مظهر من الرب
نسبته الى الرب اضعف من نسبة الاعراض الى الموصوفات بها فتارة يتجلى بالشأن
قال الله تعالى كل يوم هو في شأن وتارة بالنقل قال الله الم تر الى ربك كيف مد
الظل ولو شاء لجعله ساكنا وتارة بالطبع وتارة بالتراب وتارة بالتجليات
والكل يقتضي ان لا قوام للمربوب في الخارج بدون الرب فالرب هو الوجود

الحقيقي

١٢٤

الحقيقي الذي هو القيوم والمربوب هو المظاهر بعض ذلك الوجود ونشئ التي يظهر و
يشرح في نحو التصور والاعتبار ولهذا اجاب صاحب الشفاء بعض السالكين
عن طريق الوصول الى الحق بان الطريق هو الخروج عن الاسلام المجازي والدخول
في الكفر الحقيقي فان الكفر هو الستر فاشار به العلم بعض بهذه العبارة الى
ان طريق الوصول انما هو الاطلاع على ان لا وجود الا لواجب الوجود وان
الممكنات مستورة في العدم فالكفر الحقيقي عبارة عن اطلاع السالك على عدم
نفسه وعدم جميع الممكنات بالكلية ووجود الموجود الحقيقي الذي هو الرب
والاسلام المجازي عبارة عن اعتبار السالك نفسه المربوب عابدا او الرب
معبودا او تميز في نظره العابد عن المعبود في الوجود بان يتوهم لكل هوية موجودة
لكن هوية المربوب تابع لهوية الرب فمعنى المحجوب فاض الوجود من واجب
الوجود على الممكن فيضانا مباينا لذات الواجب كما صرح به صاحب الشفاء
في بعض مواضع كتبه فصرح ايضا في التعليقات بان الموجودات الخاصة
بالممكنات اعراض مخالفة للاعراض الاخر فان وجود هذه الاعراض في موضوعاتها
لموضوعاتها بعينه وجود تلك الاعراض بخلاف الوجود الخاص بالممكنات
فان وجودها لموضوعاتها بعينه هو وجود الموضوعات فمذهب القائل
الى ان لكل هوية ممكنة وجودا خاصا لها قد فاض ذلك الوجود من واجب الوجود
عليها وهذه الافاضة هو معنى الايجاد وهذا الكلام اجمالي يمكن حمله على ما اشير قبل
من ان وجود الممكنات عبارة عن ارتباطها بواجب الوجود فالوجود الخاص
لكل ممكن عبارة عن ارتباطها بواجب الوجود فيصح قول الفيضان على انتسابها
لذات واجب الوجود فان ارتباط الممكن الى الواجب الوجود مغاير
لذات واجب الوجود مغاير او بالمباينة المغايرة ويصح انه قول ان الوجود
الخاصة بالممكنات اعراض فان الارتباطات بين الاعراض نسبية فانها متحمله
تحمل التحمل معنى الاعتبار بسبب فرضها ولهذا قال بهمنيار فالوجود

ظ الوجود

اذ الحيثية ما حيث كان لذاته موجودا فان قلت قد صرح القوم بان الوجود ليس
امرا محققا في المفهوم بل انما هو موجود فيها بالعرض ولهذا قالوا بهشتاره وكذا اذا
قلنا وجود كذا فانما يعني موجود به فانه انما يعني بوجود هذا الشيء الا بوجود آخر فكان
تسلسلا او لكا قلنا الوجود الذي لا سبب له معناه الموجود الذي لا سبب
ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فان
الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الاعيان لا ما به يصير الشيء في الاعيان فعلى هذا
لا يمكن الحكم بان وجود الممكنات هو الارتباط المذكور قلت المحسوس المجرد هو
تكون الممكن له وجود انتزاعي هو موجود فيها بالعرض لا الاصيل به موجودا الا انها امر
سبب يصير الممكنات متحدة بالوجود الانتزاعي فهو الوجود الحقيقي الذي الارتباط
الممكنات به يصير متحدة بالوجود الانتزاعي فعندهم يكون اثر الفاعل ايجاد
الممكن تلك مفهوم الموجود الانتزاعي بسبب الارتباط بالوجود الحقيقي ارتباطا
لا يمكن التعبير عنه فاذا قيل ان الممكنات موجودة بالمعنى الحقيقي فمعناه
انها ذوات ارتباط بالوجود الحقيقي واذا قيل انها موجودة بالوجود الانتزاعي
فمعناه انها بحيث ينتزع عنها هذا المفهوم المحمول عليها بالايجاد وبالجملة ارادوا
بقولهم الموجود ليس امرا يصير به الاشياء موجودة بل انما هو موجود فيها ان
الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية ليس امرا يصير به الاشياء
موجودة بل هو الموجود به وذلك الانتزاعي عندهم كون الوجود الحقيقي امرا
متحققا في الممكنات فانما المحجوبون الواصلون الكاملون فهم متفقون
على ان الوجود الحقيقي في الاعيان بل انما كان قيامها به في التعقل والوهم
والتصور فحاصل كلامهم ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بالحقيقة لازم
في التعقل وهو مفهوم موجود الانتزاعي بلا مغايرة في الخارج بالذات يعني
ان الموجود الحقيقي والموجود الانتزاعي متحدان في الخارج باتفاق العقلاء
وكل ما كان الملزوم واللازم متحدين في الخارج فكل شيء متحد باللازم لا محالة

المفهومات نخ

يصير متحدا بالملزوم فكذلك جميع الهويات الممكنة الموجودة يصير متحدة بعين الوجود
الانتزاعي في الخارج مغايرة له في الاعتبار والتعقل عند جميع العقلاء فلزم من ذلك ان يصير
جميع الموجودات بحيث يكون متحدة بالوجود الحقيقي ايضا في الخارج مغايرة له في الاعتبار
والتعقل بل هذا الاتحاد يصير سببا لذلك الاتحاد فان قيل الاتحاد امر مع اللازم انما يستلزم
ايجاده مع الملزوم وذلك انما يثبت بمساواة اللازم مع الملزوم فلا بد في المطلب المذكور
من اثبات المساواة بين الموجود الحقيقي والموجود الانتزاعي قلت يمكن ان يثبت اثبات
تلك المساواة بما مر الاشارة اليه من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي في
التحقق هذا الممكنات الصرفة بل منشأ انتزاع الوجود وانما هو الوجود الحقيقي الذي
هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع المفهوم الوجود الانتزاعي في الشيونات و
الهويات انما هو من الوجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشيونات التي هي مظاهرة
لجميع الموجودات من حيث المجموع شخص واحد هو انسان كبير ظاهره وهو عالم
المحسوسات عالم الملك والشهادة وله باطن هو عالم البرزخ ولهذا الباطن
باطن هو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول ولهذا
الباطن باطن وهو عالم الوجود الحقيقي الكلي بدء ابتداء النظر بعد وما في نظر هذا
الشخص الانساني الذي يشتمل على جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب الى القرآن
المجيد فان لهذا الشخص الانساني ظاهر هو البدن ولهذا البدن باطن وهو القوى
النباتية ولهذا الباطن باطن فهو النفس الانسانية المجردة ولهذا الباطن باطن
هو روح القدس الذي هو العقل الآخر الواقع في سلسلة العقول
الطولية ولهذا الباطن باطن الى ان ينتهي الى الوجود الحقيقي الذي هو الحق وكان
البدن والقوى ما في تلك المعاني من النفوس المحسوسة والخيالية والوهمية
والنفس المجردة الانسانية وما فيها من الصور محسوسة حاضرة عند النفس
الانسانية المجردة التي ... وحيوتها بالوجود الحقيقي كذلك

جميع عالم المحسوسات والعقول الجسمانية وما فيهما من النفوس والعقول المجردة
وما فيهما من الصور والعقول وما يتركب فيهما من الامور الالهية انما حاضرة عند
الوجود الحقيقي الذي جميع الامور بذلك ظاهرة وفائضة عنه وبه ادراك كل مدرك
وصورة ذي صورة فانه كما ان صورة بدن الانسان بالقوى السارية فيه وصورة
القوى السارية به بالنفس المجردة التي تلك القوى انوار فائضة عنها وصورة
النفس المجردة بروح القدس بالاخرة انما هي بالوجود الحقيقي الذي هو الحي
القيوم الحق بذاته كذلك صورة مجموع الاجسام بالقوى السارية فيها وصورة
تلك القوى بالنفوس المجردة المتصرفة بالتصرف في تلك القوى وصورة النفوس المتعلقة
بالعقول المتصرفة فيها وصورة العقول بالوجود الحقيقي الذي هو الحي بذاته فكما
كان ادراك كل مدرك بالحق وصورة كل ذي صورة منه فلا عالم ولا حي بالحقيقة
الا هو تعالى عما يقول المحجوبون علوا كبيرا فما قيل من ان ما ذكر ان المعلول عند المحققين
يكون حيثية اعتبارية بظهوره به لعله انما هو في الايجاد وعندهم عبارة عن
صيرورة الوجود الحقيقي واما هو فالحق هو الوجود الحقيقي والمجلى هو الظاهر فالحق
والباطن لا يتغاير بينهما بالذات بل الاعيان … التغاير بينهما بالاعتبار
والتعقل والاختراع … عما يقولون هو الاول والاخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم فان هذه الآية الكريمة اشارة الى جميع مراتب علم الله لا سيما المرتبة
الاولى الاجمالية والثانية التفصيلية على ما تم البيان … البرهان فالايجاد
عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثيات ظهوره آثاره وان شئت
قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعينا بالتعينات الممكنة باعتباره
وان شئت قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي على الممكنات وان شئت
قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثية انتزاع الماهيات الممكنة
فان هذه العبارات واشباهها معناها واحد واما الحكماء المحجوبون الذين

ادعوا

ادعوا اثبات الاشياء بالبراهين فهم متفقون في ان الايجاد عبارة عن تصيير
الماهيات ذات حيثية انتزاع الوجود فالتأثير عندهم ليس في الماهية من حيث هي و
لا في نفس الوجود ولا في الاتصاف بالوجود لان الاتصاف ليس في الخارج بل انما
هو في الايجاد والماهية بالوجود الانتزاعي وما كان منشأ انتزاع الموجود في المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم الانتزاعيات يكون منشأ الانتزاع متحدا بالماهية
في الخارج ولا حاجة الى ان منشأ انتزاعه ليس … الممكن من حيث هي بل لحيثية من
حيثيات الممكنات الصرفة وهذا هو بعينه ما ذهب اهل الذوق كما مر اليه الاشارة
مرارا او العوض ان معنى قولهم ان الايجاد عبارة عن تصيير الممكن بحيث ينتزع
عنه الوجود يرجع عند التأمل الصادق الى قول اهل الكشف من ان
الايجاد عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعينا بتعين من التعينات الممكنة
بدون … من الحيثيات الممكنة وفي الجملة لا يمكن ان ينتزع الوجود او متحيثا بحيثية
الا بشأن من الممكنات بدون كون الوجود الحقيقي بالذات لها ومتجليا فيها لكون
الممكنات مظاهره فكيف … كلام اهل الكشف … نهاية تحقيق كلام اهل النظر
… تصور معنى الايجاد على النحو المذكور لم يجوز …
من الموجود الحقيقي … صورة الشيء عنده باعتبار الوجود الذي … لذلك
الصدور … الموجودات بيان … اهل
الكشف ثم … المتشخص … على النحو المذكور … وجود الماهيات
الكلية … الاعيان … المتشخص
الخارج فصدق على الماهية الكلية … الوجود العيني بكونها … التشخص
انما … موجود فصدق قولنا الكلي الطبيعي موجود في الاعيان على نحو صدق
قولنا … فالانسان … من حيث هو هو ليس بكلي ولا جزئي بل الانسان المعقول
باعتبار … ومعروض للكلية والانسان الموجود في الخارج باعتبار الوجود
الخارجي جزئي معروض للتشخص والانسان المعقول … للانسان المحسوس في الاسم

والحد فالمهيات الكلية المنتقشة في علم المبدأ الاول تعالى هو افق نقش لمهيات الموجودة في
الخارج الاعيان في الاسم والحد ولا تمايز بينهما الا بان تكون احدهما موجوداً في
الوجود الاصلي والآخر في معروض للوجود الظلي من حيث انه المتشخص هو الارتباط
بالوجود والتشخص الذي هو المبدأ الاول الكل فيض على ان جميع الممكنات حصولها
معلومة حاضرة عند المبدأ الاول اعم قبل الايجاد وبعد الايجاد وفي حال الايجاد ولا تفاوت
في المعلومات الممكنة الصرفة في حال كونها معلومة باعتبار الوجود العقلي وكونها معلومة
باعتبار الوجود العيني [illegible] هو المنصبغ الاصلية [illegible] التشخص وجود المهيات
الكلية واما [illegible] العلم المطلق فبيان ان العلم له معنيان احدهما المعنى المصدري
وهو [illegible] الانكشاف [illegible] المعنى المشتق منه علم وعالم ومعلوم وهو بهذا المعنى عرض هو
[illegible] المنكشف والمعلوم جوهراً او عرضاً [illegible] ينتدرج في
مقولة الاضافة وثانيهما هو [illegible] منشأ الانكشاف وهو الصورة الحاضرة عند
المدرك بل الشيء الحاضر عند المدرك في الغائب وهو بهذا المعنى قد يكون جوهراً ان
كان المعلوم جوهراً وقد يكون مندرجاً في مقولة الكيف او في مقولة كانت بحسب
الاندراج المعلوم فيها [illegible] تعارف المقولات وقد لا يكون
مندرجاً في مقولة اصلاً كعلم المبدأ [illegible] فلا يندرج في مقولة
اصلاً وذلك لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
ولما كان ذات واجب الوجود [illegible] الوجود [illegible] لذاته لا مهية يعرض
لها الوجود ولا يكون مندرجاً تحت مقولة واما الجوهر الموجود في الذهن فهي مهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهراً وان كان [illegible] عرضاً باعتبار
الوجود الذهني لان العرض مهية موجودة في موضوع وهذا التعريف صادق
على الصور الذهنية للجواهر وهذا لا ينافي كون تلك الصور بحيث لو وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع ولهذا الحكم بانها جواهر مع كونها اعراضاً فانه لا تنافي بين الجواهر
والاعراض بالمعنيين المذكورين فيكون الجوهر بالمعنى المذكور جنساً للجواهر
ويكون مفهوم العرض بالمعنى المذكور عرضاً عاماً فان التنافي بين الجوهر والعرض

بل

ليس الا كونها جنساً لشيء واحد وكذلك حال الكيف فان الكيف عرض بالمعنى المذكور بحيث
لا يكون تعقله موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء نسبة
فعلى هذا يكون الصور الذهنية للجواهر في المذهب الاصح اي القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
من العلم الحصولي موافقاً لما في الخارج من المعلوم في المهية مندرجة تحت الجوهر مندرجة ايضاً
تحت الكيف فان الكيف عرض عام لها والجوهر جنس لها ولا تنافي بين الجوهر والكيف
الا باعتبار كونهما جنساً فالجوهر الذي هو جنس انما هو بالمعنى المذكور والكيف الذي
هو جنس هو مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفاً
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والجوهر و
الكيف بهذين المعنيين متباينين باعتبار [illegible] فان كل شيء [illegible] اصلاً وبهذا [illegible] جميع
المقولات التي هي الاجناس [illegible] الجنس [illegible] الاتصاف به لا يكون [illegible] الاحد
الوجودين الذهني والخارجي فان ما كان اتصاف شيء به تابعاً للوجود الخارجي لا يكون
جنساً له فان على المذهب الاصح يكون المهية والحد محفوظة في نحوي الوجود الذهني
والخارجي فعلى التحقيق المذكور لا حاجة الى القول بان الحكماء عدوا الصور الذهنية
للجواهر من الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه كما قيل حيث مراد الحكماء كما يدل
عليه قولهم انهم لما عرفوا الجواهر [illegible] بانه مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع بانها ظ
وعرفوا الكيف بانه عرض [illegible] موضوع بحسب [illegible] لا يكون تعقلها
موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء القسمة ولا النسبة حكموا بان جميع الصور العقلية
كيفيات ولا شبهة في اندراج جميع الصور الذهنية في التعريف الذي هو مذكور في الشفاء
واما [illegible] بالحقيقة [illegible] الحكماء بذلك الاندراج الذي [illegible] التعريف [illegible] بالحقيقة و
الحاصل انه لما كان الصور العقلية للجواهر جواهر لا بد [illegible] باندراجها في الكيف
من وجه [illegible] الوجود [illegible] احدها ان تعالى [illegible] التعريف المشهور للكيف
تعريف [illegible] الحكم باندراجها في الكيف انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثانيهما وبانهما ظ
ان تعالى [illegible] التعريف المشهور [illegible] الحكم بالاندراج

ايضا انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثالثها ان يقال انهم استعملوا الكيف في معنى
اعم مما هو مقول بالحقيقة وللمنافرة انما تنوعت المشهور [illegible] باللازم المذكور
انما هو بالحقيقة [illegible] بعيار انهم هو الثالث ولذلك اخترناه واما من قال ان
الجوهر جنس للجواهر باعتبار الوجود العيني والكيف جنس لها باعتبار الوجود الذهني
فيرد عليه ان الماهية لا تكون محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي وقد صرح الحكماء
بان الماهية وجميع ذاتياتها محفوظة في كلا الوجودين فان قيل [illegible] الا ان يقال ان
هذا هو القول بارتسام الاشباح في الاذهان وقد صرح المحققون [illegible]
لا يرد عليه هذا فانه التزام بان الموجود في الخارج بدل الماهية الجوهرية الى الكيفية
الكيفية فان ماهية الانسان مثلا هي انسان وجوهر اذا وجدت في الخارج واما اذا
وجدت في الذهن فبدل الجوهر ويصير ماهية كيفية خاصة فيكون للانسان ماهيتان
احدهما باعتبار الوجود الخارجي والاخرى باعتبار الوجود الذهني والمشترك
بينهما هو امر سلبها وهو محفوظ في نحوي الوجودين ومن ذلك يحقق الفرق بين هذا
القول وبين القول بارتسام الاشباح لان القائلين بالاشباح لا يقولون بالامر
المشترك والحق ان الامر المشترك هو الماهية بالحقيقة والاسم لا يوضع الا له عند
التحقيق ولا يبدل بما هو معه بالحقيقة [illegible] يصح بعد ان الاسم باعتبار [illegible] العوام
من اطلاق الاسم [illegible] القول الحق ان القول [illegible] الماهية في نحوي
الوجودين [illegible] في تعارف المقولات التي هي اجناس عالية [illegible] منزل
منزلة قولهم [illegible] الجوهر اذا وجدت في الخارج [illegible] الكيف انه
عرض بحيث لو وجد في الخارج لا يكون [illegible] التعقل [illegible] القسمة و لا
النسبة وهكذا [illegible] المقولات التي هي اجناس [illegible]
القول بعدم [illegible] الاجناس [illegible] نحوي الوجودين [illegible] الا [illegible]
ان [illegible] القائلين بالاشباح [illegible] القائلين [illegible] الماهيات

كيفية

القائلين

انفسها

١٢٨

انفسها وجدت في الاذهان ولا فرق بين الماهية الموجودة في الخارج وبين صورته العقلية
التي هي العلم بها الا في نحو الوجود وما يلزمه فعلى المذهب الاول يكون العلم بالشيء شيئا حاكيا
[illegible] فيكون العلم بالانسان مثلا على هذا المذهب عرضا [illegible] حاكيا للماهية الانسان
الجوهرية فكيف [illegible] ذلك العرض الذي هو علم معلوم بالذات ويكون ماهية الانسان معلومة به
بالعرض وبالتبع فعلى القول بهذا المذهب يكون [illegible] انحصار علم المبدا الاول بالموجودات
[illegible] الانكشاف قبل الوجود العيني [illegible] تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وايضا على هذا المذهب يزول الاستبعاد في كون علم الواجب [illegible] الموجودات
عين الذات [illegible] على هذا المذهب ان يكون العرض القائم بالذهن الذي
هو شبح ومثال حاكيا للماهية الجوهرية الموجودة لا في موضوع مع انه لا موافقة بينهما ولا في
ذاتي اصلا كذلك يجوز ان يكون الذات الواجب [illegible] العقل الاول و
حاكيا [illegible] العقل الاول [illegible] للعقل الثاني و [illegible] للعقل الثالث
وهكذا الى ان ينتهي العقول فيكون العقول المترتبة حكاية لجميع الموجودات الممكنة
فبذلك يزول الاستبعاد في ان يكون علم المبدا [illegible] الموجودات
[illegible] ما ذهب اليه المحققون من ارتسام الماهيات [illegible] في الاذهان
فالصور الذهنية ان كانت موافقة للموجودات العينية في اصل الماهية ولوازمها
لكن لا يكون [illegible] التي [illegible] اللوازم فيكون
[illegible] باعتبار امر مشترك بينهما هو اصل الماهية المشتركة بين [illegible] و
الشخص الذهني فلا يحمل على الشخص العيني اصلا [illegible] بالذات
على هذا المذهب ليس الا الصورة الحاصلة في الذهن [illegible] المعلوم بالذات [illegible] الموجود
العيني فانما يكون معلوما بالعرض [illegible] انحصار العلم المبدا
في العلم المتقدم [illegible] تحقيق [illegible]
[illegible] على هذا المذهب ايضا العلم [illegible] بالعرض [illegible] من اللوازم فيكونان
موجودين متغايرين بينهما حكاية وبذلك يزول ايضا الاستبعاد في كون علم مبدا
الاول عين ذاته [illegible] جميع الموجودات [illegible] المتغايرة [illegible] بحيث
يكون احدهما حاكيا للاخر [illegible] ان يكون [illegible] الحلول العلاقة

بحيث يكون العلم والآثار حاكيا للمعلول نحو حكاية العلم للمعلوم الحصولي وهذا هو المقصود ثانيا
من ذكر تحصيل العلم والتفصيل انه تعالى لما كان الله ولم يكن معه شيء وهو باعتبار ذاته
موجود عالم قادر حي بل متصف بجميع صفات الكمال فهو ذاته يعلم جميع الموجودات لان
ذاته من حيث هو موجود علم اجمالي بجميع الموجودات من حيث هي مظاهر للوجود و
ذاته من حيث هو عالم علم اجمالي بجميع الموجودات من حيث هي مظاهر للعلم وذاته من
حيث هو قادر علم اجمالي بجميع المقدورات من حيث هو مظاهر القدرة وذاته من حيث
هو مريد علم اجمالي بجميع الموجودات التي هي مظاهر للارادة وذاته من حيث هو قيوم علم
اجمالي بجميع الموجودات التي هي متقومة للغير من حيث هو غير محتاج الى الغير المحتاج اليها
وفي الجملة لما كان الله تعالى بذاته عالم بذاته وبجميع صفات كما اعلم من ذاته كيفية جعل كل
شيء مظهر الصفة من صفاته منها الوجود والعلم والقدرة وغيرها من الصفات الكمالية
بحيث ما يحمله الممكنات ويزيد ولا يفضل فنقول لما كان واجب الوجود بالذات
باعتبار ذاته حيا عالما قادرا مريدا بل متصفا بجميع صفات الكمال فاض منه اولا
نور حتى يكون مظهر العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية مع الوجوب الذاتي
وهذا النور هو النور المصطفوي المرتضوي عند التحقيق وهو الذي يسمى الحكماء
بالعقل الاول فعلم واجب الوجود بذلك العقل قبل ابداعه عين علمه بذاته تعالى فانه
كما كان واجب الوجود موجودا بذاته كذلك ذلك العقل مظهر الوجود ثم وكما
ان واجب الوجود عالم بذاته كذلك ذلك العقل مظهر العلم وهكذا الحكم في صفات
واجب الوجود التي يمكن ان يصير الممكن مظهرها والفرق بين السابق واللاحق
ان يكون السابق اصلا وسابقا وواجبا واللاحق مظهرا وتابعا ولاحقا وممكنا
وليس من شرط العلم ان يكون متوجها للمعلوم بجميع الاحوال واللوازم فيكون
علم واجب الوجود بذاته علما اجماليا بذات العقل فقد ثبت علمه [illegible]
ولما كان هو الانور بالاول هو النور المصطفوي المرتضوي وقال الله تعالى ثم دنى
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى علم ان قاب قوسين اشارة الى انه ذلك النور
في المرتبة الثانية في حيز الامكان فقد [illegible] كان [illegible] ان الحقيقتين راجعتين الى امر

واحد

1

129

واحد وهو الامكان المستلزم لما بعده المستلزم لكونه في المرتبة الثانية قال الله
ثم او ادنى فيكون حقيقة ذلك العقل انه موجود بوجود واجب الوجود وحي بحياته و
عالم بعلمه وقادر بقدرته ومريد بارادته وواقع في المرتبة الثانية من مراتب الوجود و
اما المرتبة الاولى من المراتب المشار اليها فتعت بعده من مرتبات واجب الوجود و
لما كان العقل الاول اصل لجميع الموجودات التي بعده في المرتبة كان العلم بالعقل
الاول التي بعده في المرتبة علما اجماليا بجميع الموجودات ولازم من ذلك ان يكون
علم واجب الوجود بذاته عينه علما اجماليا بجميع الموجودات التي بعده مرتبة الاحدية
وبه العلم الاجمالي امر واحد بجميع الموجودات التي هي معلوم لهذا العلم له وحدة تامة
وباعتبار هذا الوحدة يكون معلوم لهذا العلم الاجمالي وهذا هو ما اريد زيادة
ايضاحه واما مراتب هذا العلم التفصيلي فهو اربعة على التفصيل المذكور ولما
كان مبحث العلم ومراتبه بحرا عميقا لا ساحل له اقتصرنا على ما ذكر والحمد لله على
اتمامه تمت الرسالة الشريفة للمولى المحقق المدقق شمس الملة والدين محمد الخفري
رحمه الله على يد العبد المذنب الراجي الى عفو ربه الغفور الغني حسين بن [illegible]
بن محمد بن محمد العلوي المشهور [illegible] عفا الله عنهم في تاريخ اوائل العشر الاول من
رمضان سنة ثمان وثمانين [illegible] الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين

الاحدية التي هي مرتبة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التحقيق الله ولي التوفيق

الفرد العليم الواحد الحكيم البسيط الكريم هو الاحد القديم والعليم بكل شيء

اذ قد نقل عن ابن كمونة انه قال لكل له الا الان بكلام المتقدمين

والمتأخرين برهان التوحيد باختلاف الهوية وبافاضة الوجود بذاته فهو الابرهان

عن الشبهة اذ لو وجد كلام العرفان واحد متعدد الذات بكونه ويكون وجوبه

السالكين ولا يوجد واحدا زائدا فلانه لو كان متعدد الذات الكنه ويكون عرضية في الشدة

واجب الوجود واحدا فلانه لو كان مجهولة الكنه متفاوتة في الشدة والقوة

صفاته وافعاله متميزة بها عن غيرها او مختلفة اشد واقوى

مختلفة بتمام الحقيقة واحدة او مختلفة فان كان صفاته عن الذات

وسائر صفاتها متحدة متساوية في الرتبة متفاوتة كانت الصفات المنتزعة عن الذات وارد

اما ان يكون صفاتها والنقص فان كانت الصفات اخس بعينه الاخر

والضعف والكمال والاعلى لان هذه الصفات صفات الضعف والنقص اضعف واحد منهما

كان الواجب عنهما الكل وبعضها اضعف والكل واحد منهما واجب

لا الخارجية المفارقة منهما اشد والكل للزوم الامكان الواجب بالذات

ولا يصح ان يكون البعض منهما فيها للزوم الامكان لان الواجب بالذات متحدة

النسبة يلزم التفاوت بالذات وان كانت حقيقتها متحدة

وثباتها والوجوب الذاتي جميع الجهات ان يكون حقيقتها متحدة

لان

انتزاع صفة واحدة

واحدة لا يمكن عن ذوات بعضها واحد

في رتبة واحدة لان المنتزع عن الذات لا ينتزع الا باعتبار الواحد لا يمكن

مختلفة لان الواحد والعين الواحد باعتبار كونها مختلفة كالعين الواحد في

حمل عليها بالمواطاة من حيث كونها مختلفة لا يكاد في الوجود ولا يكون الا انتزاع الا

حمل على المختلفات من حيث مطلق الحال او مطلق الامر وان العلم حقيقتها واحدة والنقص الضعف

المباين لان يطلق الحال في المختلفة في نفس الامر والصفات متساوية لا تكاد الذات كما يتوهم

جهة واحدة فالمطابق المختلفة المتباينات لا يمكن ان يكون بالذات واحدة من الشدة والاصل

عن الجهات او غيرها من المباينات الحقائق الممكنات لا يمكن ان يكون بالذات كما فرضت

مدفوع ولان الاشياء المختلفة لا يمكن متباينة الذات كالنفس في الممكنات ان يكون

ان يكون متفاوتة فيها والامر راجعة الى نفس الذات لان في البسيط ان الاشياء

واذا كانت جهة الاختلاف راجعة الى الامر في الذات والاعلى والاضعف

لا من جهة الشدة والضعف لانه لا يكون فيه الواجب الوجود ولا يصح ان يكون جميع

فاذا لزمت التفاوت بينها فيما ان الذوق السليم والطبع المستقيم برهان الاولوية

واذ لا يستلزم الامكان بالبرهان مع ان يكون حقيقتها فلا يمتنع واعلم ان يكون مختصرا

الى ان يكون جميع صفاتها متحدة متساوية لا يصح ان يكون النقص بالفصل ممتنع ان يكون الواجب

برهان التوحيد باختلاف المرتبة في كلام القدماء والنقص فيلزم ان يكون امكانه وصرف

واحدة مستلزمة لكونها مادية وبراءته عنها واجبة بل يجب ان يلزم امكانه الفرد

في واحد مختصر وبسيط حقيقي لانه صرف الوجود المجرد والقائم بذاته والاتفاق فيها على وحدانية

الشبهة لا يمكن ان يكون متعددا باختلاف الاشياء اقتحم ابن كمونة وتشكيك المشككين المضلين

القديم سالم من شبهة اقتحم الشبهة عن كلام المتصفين وصلى الله على نبيه

وبه نبتدئ محمد وآله الطاهرين احمد من افضل الخلق

المرسلين عباد الله الغني على ابن جميع

حكيلاني الغني

الاجداد

١٤١

فان
قلت كيف يصح هذه الدعوى مع
وكثير من المواضع مثلا اتفق
انها يختلف بحسب وذلك فرس واحد وهذا الموجود خاص
هذا زيد واحد وذلك فرس واحد وهذا الجسم كذا وذلك الجسم كذا مع انها
وذلك موجود خاص وهذا كلها من جهة الاتفاق ومن اشتراكهما في الامر
مباينا ومن اشتراكهما فقلنا هذه كلها من جهة المطلق ومن قبيل الاشتراك في
العام وهو الموجود المطلق والوحدة المطلقة والكثرة المطلقة فمخالفة بينهما
بلازم العام كالحرارة المشتركة بين الشمس والنار والحركة مع ان الحرارة المعنى
وبخصوصيتها ولا كلام في اشتراك هذا المفهوم العام واما الاول فلان
الملزوم الا بالنظر الى الوجود وهو مختلف لانه متباين عن غيره
واختلاف الاشخاص باعتبار فيه هو الواحد لكون الوحدة وشيئيتها ووجودها
عدمية خارجة عما نحن فيه لان كلامنا في صفة وجودية كالعلم والاختيار وغيرهما
الكلام في تأكد الوجود وهذا التأكد لا منقول عن ان ما يعرض الذات
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لموجد ومظهر مهيات الاشياء بجوده من رشح وجوده والصلوة والسلام على من
بعث لتكميل الخلق بفضله وجوده وعلى آله الذين بالحظ الاوفر فازوا من مقام شهوده
فيقول الفقير الى الله الغني نصر الله [illegible] من نور الله هذه رسالة قصدت فيها
تفصيل ما قيل في حقيقة الواجب وبيان انه لا سبيل اليه وتحقيق الامر على ما خطر ببالي و
تمثل في خيالي وما كان الراجح في نظري مما استفدته من كلام الشيخ الرئيس وتابعيه مثل بهمنيار
والطوسي فسحت الكلام فيه وما توفيقي الا بالله وهو الموفق والهداية في سلوك الطريق جعلتها
رسالة مشتملة على فتح ومقصدين الفتح في بيان مذاهب في ذلك المقام وبيان ما ترجح
في نظري المقصد الاول في نقل ما قرره الشيخ وشرحه وبسطه وبيان مقصده و
تحقيق الحق فيه المقصد الثاني في بيان ما ذهب اليه المحقق الطوسي قدس سره ونبه صاحب
المحاكمات والعلامة الشريف نور الله روحه وبسطه فيه القول العلامة الدواني
تغمده الله بغفرانه في رسائله وحواشيه الفتح في بيان مذاهب العلماء واهل الشهود واهل الكشف
في حقيقة الواجب مذاهب اهل مذاهب اهل النظر في ذلك ثلثة اولها مذهب
الشيخ وتابعيه يقولون حقيقة الواجب هو الموجود بشرط لا ازيد وهو ترکيب الوجود

المطلق المشترك بين الموجودات الزائد عليها في التصور فان الواجب واحد
تشخص عين محمول على شيء [illegible] ما قرره المحقق الطوسي ومن تبعه يقولون ان الموجود
زائد على المهيات كلها وليس حقيقة الواجب بعد ولا مهية بل محمول عليه حملا عرضيا
ومهيته وحقيقته ذاته الوجود القائم بذاته وهو الوجود لا بشرط شيء بما يوجده
لا انه غير قائم بغيره حتى يكون تابعا لغيره في الوجود والثالث مذهب المتكلمين
يقولون ان الواجب له مهية مجهولة الكنه المتصف بالوجود وهم لا يقولون
ثبوت الموجود والوجود للموصوف عن القاعدة الكلية الحاكمة بان ثبوت
الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له وانه في خصوص القول الكلي الذي [illegible]
الموجود بايجاد الغير الرابع مذهب اهل الكشف والشهود ويقولون
ان حقيقته وذاته هو الوجود والمهيات والتعينات عوارض للوجود
معدات لما كنوز فيه كالشجرة في النواة والتحقيق ان الوجود منبسط على
تلك المهيات وبواسطة الارتباط يقال للممكن انه موجود وتهذيب الكلام
في هذا المقام ان المعلوم على قسمين معدوم وموجود وتصور الموجود في كونه موجودا
على ثلثة اوجه احدها ان يكون موجودا بشرط لا زيادة اي لا مقتدم عليه ولا متوقف
ان يكون موجودا مستقلا او متقدما لتقدم الموضوع على العارض والثالث ان يكون موجودا
كل ما فرض انفصاله انتفى فالمهو هو خارج عنه وما كان الاشياء في مرتبة العدم غير متميزة
فالذي لم يكن موجودا لم يكن انسانا ولا شجرا ولا حجرا والحق ان الوجود متقدم على
فعلية المهية فلا يكون الا ان يكون الوجود وما اقترن بالمهية امر
متاصلا والمهيات عارضة له عروضا ايجاديا كعروض الكاتب له
لا انها على المشهور او يكون المهيات متاصلة والموجود
عارضا لها عروضا في اعتبار العقل كما ترجح الاستاد ويدل عليه

المطلق

كانوا يستأذنا سيد المحققين وسند المدققين فالوجود بشرط اللازيادة حقيقة الواجب على ما نقله
من كلام الشيخ وهو متأصل في الوجود وما بين كلمات الموجود هو الموجود المشترك العارض
للموجودات ليس بمعنى هذا الموجود بل الموجود لا بشرط زيادة تركيب ونسبة الى الاول
نسبة المطلقة الى المجردة ولم يدرك مفهوم الوجود العارض عن الوجود الاصيل الذي
هو الواجب فان وجود الاصل غير محمول على شيء من الماهيات لانه بشرط لا زيادة تركيب
التركيب في الموجود لا بشرط هو المحمول والمبدأ الواجب يجب ان لا يكون غير هذا المعنى لان
غير هذا المعنى اي مفهوم كان وجودا او انتزاعا وموجودا فهو في حد ذاته مسلوب عنه الوجود
فلو اتصف بالوجود وكان اتصافه به من خارج ذاته فاما ان يكون معلولا لذاته او لغيره
وكلاهما محالان لان كان نوره على مشرب الحكماء ولا يجوز ان يكون حقيقته هو الوجود الذي هو
التام بذاته لان مفهوم الوجود القائم بذاته غير مفهوم الموجود ولا يجد لا بحيثية دون
الاتصاف فالاتصاف اما تابع لذاته فيجب ان يكون الشيء حال كونه غير متصف بالوجود
على الاتصاف بالوجود وهو المهروب عنه باتفاق الحكماء او يكون الاتصاف
معلولا لغيره ويلزم الامكان وان الموجود المتحد بالماهيات على جهة ان يكون الموجود اصلا
والماهيات تابعا اتباع الكائنات للانسان الموجود بالذات على مذاق الحكماء هو الواجب
على مذهب الصوفية وعلى هذا المذهب ليس للماهيات وجود اصلا بل الماهيات موجودات
بالعرض بموجودية الكاتب والضاحك التي هي ماهيات اعتبارية بالنسبة الى الانسان فان
وجودات العوارض لا يمكن ان يكون الا على نحو الاتحاد بالموضوعات المقصد الاول
في تحرير كلام الشيخ وهو قريب مما افاده سيدنا واستاذنا سيد المحققين والله قدس سره
وجه على شرحه وتبيينه وهو ان الواجب عنده هو الموجود البحت الذي الموجود وليس الموجود
البحت ماهية لما تحقق عنده ان واجب الوجود لا ماهية له وذلك تحرير الى ما حكم
الحكماء ان كل ذي ماهية معلول فان فرد الماهية بنظر ذاته معرى عن جميع اللواحق حتى
الوجود فاتصافها بالوجود في المرتبة المتأخرة عن مرتبتها لا بد ان يكون لعلة فتلك العلة
اما ذات الماهية او غيرها لا جائز ان يكون ذات الماهية لان المعرى عن الوجود لا يجوز
لا يجوز ان يكون علة لاتصافها بالوجود ولا سبيل الى الثاني لاستلزامه الامكان او
انا قلنا انه قريب مما افاده استاذنا وسيدنا الوجود الذي عينها فان الاستاذ ... من
الموجود بشرط لا زيادة التركيب الوجود المطلق من حيث ان صورة الموجود فيهما واحدة
فان الموجود المطلق بسبب انطباقه على الماهيات باعتبار معناه وعلى صورته وما يعتبر صورته
المشروط بلا ما له كل قيل ان التغاير بين الكيفيتين انما هو اعتباري والشيخ فرق بينهما لان المشروط
بلا ماهية وعلى وجه يكون منطبقا على الزوائد كما سعد اه والوجود المطلق باعتبار
يمكن ان يكون شاملا للموجودات كلها ومنها فرقا لا عن هذا الوجه وانا لم نجزم من حيث التصور

دي ١٠١

ومحل هذا زيادة تفصيل وتتميم عند بيان كلام الكتاب والمقصد الاول في بيان مذهب
الشيخ وما يتعلق بذلك وتقدم على ذلك مقدمة متبرعا وهي ان الحكماء اتفقوا على ان الموجود
معنى واحد مشترك بين الموجودات كلها واجبا وممكنا جوهرا وعرضا فالواجب يجب ان يكون موجودا
بهذا المعنى لا بمعنى اخر وكذلك الحادثات ولو كان الشيء الذي هو كل ماهية ومفهوم موجودا موجودا
موصوف به وفعال على غيره والواجب يجب ان يكون موجودا بنفسه وجودا اخر فالحاصل ان الموجود في جميع الاحوال
ونظائرها الوارده ومرتبته من الذات وبعد ذلك يتحصل من مفهوم الموجود ولا يكون عنده المتأخرة
ولا يكون الا ان يكون مفهوم الموجود بشرط لا في حقيقة الواجب وذاته لانه محمول على جميع الموجودات و
لا الا مفهوم بشرط شيء عنده الوجود فانه على ... لا بد من موجوديته الاستناد الى ذاته فيتوقف على
ما يلزم الامكان وان الوجود هو المحمول على الماهيات المتحدة معها كما صرح به الصوفية وكذا الان
لا وجود لها غير الشيء في الشفاء وحكي عنه بانه قال الحكماء قالوا الواجب يجب ان يكون محض الذات
وجود لا يتعلق بغيره فيكون ذاته منزها عن الماهية ... الوجود المحقق التزام بحيث هو اعلى الوجود الذي هو
بالتسلسل بحقيقة واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية ... ليس تلك الماهية ماهية التي هي الماهية
انه واجب الوجود بل ماهية ... لا حق له ان يكون ذاته وحقيقته هو سوى او ما نسب
قسمه الموجود بشرط لا زيادة تركيب وهو في مرتبة الماهية المجردة وهذا المفهوم اذا
اخذ في ذاته ولم يعتبر معه غيره موصوفا بالوجود المطلق المشترك فيه جميع الموجودات
واذا كان في المرتبة والزمان ... هو المبدأ موصوفا بها لم يجرد عنه فلا يستغني عن وجوده
وجود علة ولا يستلزم بل يستند على كل الموجودات ان يكون فيها ما يكون بهذه الصفة و
الشيخ قد صرح بذلك بل قد احتاط الاوائل ان المبدأ الاول للطبيعيات الواحد من
حيث هو واحد او شيء واحد انما بالروح اما او ارض مع بعد تفصيل وكذلك قال فيقول ان
كل ما له ماهية غير الانية فانه معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يتقوم ماهية
التي هي خارجة عنه مقام الامر المقوم فلا يكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك
واما ان يكون تلزمها لاجل سبب شيء فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها فيكون
الانية قد تبعت وجودها وجودا وكل ما تبع وجوده وجود فان موجوده موجود بالذات
فلا يكون الماهية موجودة لنفسها فتقبل وجودها بحيث قيل ان يكون الوجود لها غير علية فلا في ماهية
معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
ماهيات فانها ممكنة موجودة به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط الزوائد عنه انه الموجود المطلق
المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل
الموجود لا بشرط الايجاب وهذا ما كان الاول يحمل على كل شيء وهذا الثاني لما كان
زيادة في كل شيء فتلك الزيادة هي بعد تبيين ذلك الكلام في التوحيد مقام مسلك في تقريب

فاذا قد حققنا ان الواجب لا يجوز ان يكون الا مفهوما واحدا بسيطا هو الموجود او الواجب
بشرط سلب الزوائد وانت تعلم ان هذا المعنى يقتضي ان يكون بذاته لا بغيره قد حقق في موضعه
ان يكون المفهوم الواحد المحصل انما يكون بحسب الاعتبارات العقلية من جانب المادة
فليس في التكثر وذلك كثير وقد ظهر مما ذكره العلامة الدواني حيث قال في الرسالة
المعقودة لاثبات الواجب في فصل بيان التوحيد ان الشيء ما لم يتشخص لا يوجد لا يكون
مركبا من شيئين بسيطين لا يمكن تفصيل جملته الا مفهوم وجود كل منهما بسيطا مستغنيا
عن العلة ولذلك قيل ان كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث حكموا ذكروا ان وجوده
عين حقيقته ارادوا به الامر المحقق القائم بذاته حتى يجوز ان لا يكون غيره وانه حيث
برهنوا على التوحيد بنوا وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم
او لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهانهم في التوحيد لجواز ان يكون
وجودان خاصان قائمان بذاتهما ويتميز باعتبارهما بذاتهما فيكون لكل منهما
وجودا خاصا معينا بذاته ويكون هو هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على
نحو ما يقررون على تقدير الوحدة وقد يستدل على بطلانه وان لم يعرف كنه الوجود
القائم بذاته لكنا نعلم بالبديهة انه معنى واحد فلو تعدد ولا شريك المتعدد في المفهوم
وزيادة تعين كل منهما على المفهوم وهذا محال وهذا كما ترى مبني على حصول هذا
الدليل الشهير ظهورا ما ولكن لا نقول ان التحقيق هو اول نظرة لا باني منظور فيه
لا اعتبار بقول المحقق فان العقل بعد التأمل فيما ذكرنا في تحقيق الكلي في ذلك
فانهم بعد ما حققوا ان الموجود كم معنى ذكر بعده قالوا ان حقيقة الواجب
الوجود المتعدد حقيقي من كلامهم محمول على الموجود وشيوع اطلاق المصدر وارادة المشتق
ثم ذلك قالوا لو فرضنا ان الضوء مثلا موجود موجود لم يرد انه قائم بالضوء او
فصار مضيئا الموجود فصار موجودا الا ان ما كان حاصلا لكل واحد من
الضوء والموجود وللمضي والضوء هو ظهوره والموجود هو ظهوره اي
الظهور على الابصار وظهوره للآثار فهو حاصل للضوء في نفسه فلو وجود لا بنفسه
بحسب ذاته فان الاول ظاهر بذاته والثاني مظهر للآثار بذاته وما يقول فيما يمكن
حمل كلامهم ههنا على ما ذكره الى حيث ذكروا ان وجوده عين حقيقته ارادوا به
الموجود البحت بشرط سلب الزوائد حتى لا ينفك عن الموجودية المطلقة

ولا يجوز

وحصول ذلك
لا ذاتيا للمو

ولا يجوز ان يقال اراده به الوجود اي حصل القائم بذاته لو لم يقل الا الموجود بشرط
سلب الزوائد لانه لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب الا مفهوما مسلوبا عنه الوجود في
مرتبة لانه عين مفهوم الموجود ولو كان الوجود القائم بذاته يجب ان لا يكون موجودا
ولا يساوي الشيء بنسبة فالمانع من ان يكون ما يقول البعض هو الموجود البحت حقيقة
الواجب وهو مبني على ان ما سوى الوجود يجب ان يكون موجودا ولا القائم
بنفسه فيه ذلك ولا حاجة الى الاول فلان الوجود معنى واحد وعندك انه فلا
يكون موجودا الا بالذات وقد يكون قائما بنفسه بالغير ولا القائم بالغير موجود
فلا يكون مجرد الوجود مقتضيا للموجودية والثاني فلان معنى قيام الوجود بذاته عدم
القيام بالغير وهذا العدم لا يقتضي الموجود كما لا يقتضي قيام الجواهر بذاته وجوده
ولو اقتضى قيام الشيء بذاته اتصافه بالاشتقاق لا يقتضي كون الهيولى قائما بذاته
ان يكون ذات هيولى وكون الصورة قائمة بذاتها ان يكون ذات
صورة الى غير ذلك وما قيل في الامور القائمة بالموضوع كالنور والضياء والسواد
والبياض انها بحيث لو وجدت قائمة بذاتها كانت منيرا او مضيئا واسود وابيض
وان لم يوجد المنير بذاته والاسود والابيض النوراني بنفسه حمل المنير والمضي
والاسود والابيض البحت فكانه كلام شعري وتصديق تخييلي فانها على التقدير
مخالفة عن حقيقتها فكيف يعلم ان الماهية المسند الى النفس فرد الحكم المسند الى حد سلبه
ان يكون مضيئا ومنيرا الا ان يكون لو تحقق الا بعد الغرض الضوء الضوء الا باندادة
لا ان الضوء الموضوع بدون ذلك حقيقته قلت العلوم ضرورية لانهم قالوا الجواهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والعرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع ولم يعرفوا ماهية
فقد يكون اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وقد يكون اذا وجدت ... كانت
لا في موضوع ولا يكون ماهية محصلة بالفعل في الصور وقد يكون عرضا وقد يكون جوهرا في
وجود واحد واما ثالثا فلمنافاة الاتحاد وتسلل التوحيد اذ لو كان وجود واحد
خاص كما هو انه فلان الموجود الموجود العين المحقق الموصوف مختص ومن
الموجود بهو الموجودية بالمعنى الذات حتى ان يكون محمولا على ما هو وصحته ظاهر و
ذلك على مرة وان اراد انما اثبات على ما ذكرنا ظهر صدق ما قالوا ان الواجب
اصل مرتبة الوجودية لا ينفك عنه ولا يتصور انفكاكه واما على تقدير الوجود المبهم

الذی یستحسنه لا ایهام فلا نظیر ذلک و اما ما فیها فلانه علی ما نقول مناط الوجوب
فی الموجود الذی هو العالم بذاته کونه مبدأ لصحة انتزاع الوجود منه لا بعضیة الفاعل
وحیث جوزت ذلک فی الوجود المبهم لم لا یجوز ذلک ایضا فی الخصوصیات المبهمة بل
کما نقول للموجود افراد متعددة مندرجة تحت الموجود العرضی لم لا تستقیم دعوی [illegible]
السابقة و ما سیأتی و لهذا قال کمونا ان یکون ثمة موجودان خاصان [illegible] بذاته الی
آخر ما سبق فان قلت ما استفدته من کلام الشیخ والاستاد والمحقق [illegible] حقیقة الواجب
هو الموجود [illegible] والوجود البحت و هما معلومان و حقیقة الواجب و انه
غیر معلوم ولا [illegible] المعلوم [illegible] قلت المعلوم لنا من
حقیقة الواجب هو الموجود مع کونه کما او [illegible] الزواید ونحن عرفنا معنی الموجود
من المبهمات المخلوطة به و معرفته [illegible] ما هو [illegible] او ما نسبت
الیه فلا نعرفه [illegible] والتنزه عن المبهمة و سلب الزواید
عنه [illegible] و لا [illegible] معنی الموجود
المخلوط بالمبهم [illegible] الآثار [illegible] الاحکام [illegible] وانه لم نعرفه
ما هو [illegible] العلم [illegible] بالموجدة
فی رسالة فارسیة لبعض الحکماء [illegible] الشیخ فی الحکمة العلائیة قال بعد اثبات
الواجب پس [illegible] شد که عالم را [illegible] هست واجب بذات یگانه از همه وجوه
نیستی [illegible] ذات اوست بلکه او حقیقت هستی محض است در ذات
خود [illegible] هستی است [illegible] موجودات بوجود
او مانند [illegible] آفتاب و این مثال
مستقیم است اگر آفتاب بذات خود [illegible] و لم قال بعد ان
مهد مقدمة هی انه لا یمکن للانسان ادراک الامور الغائبة [illegible] الامور
[illegible] پس چون معلوم شد که [illegible] است که [illegible] نظر [illegible] نیست
[illegible] فهم کردن [illegible] ذات اوست که او وجود [illegible]
که او چشمه [illegible] موجود [illegible] چون [illegible] نباشد وجود [illegible]
از [illegible] آوند پس [illegible] فهم کردن آن حقیقت و خاصیت ذات
او [illegible] است که [illegible] او [illegible] آنکه وجود داد

ده

و مبهم او یکی است و لیکن نظر نیست از آنچه غیر اوست که هرچه جز اوست
یا جوهر است یا عرض است و او نه جوهر است و نه عرض است و ملائکه [illegible]
جوهر اند از [illegible] شناسد پس خدای را بحقیقت جز خدای نشناسد و آن که میگوییم
حقیقت او وجود محض است و وجود او [illegible] زیاده بر وجود اوست بالحقیقه راجع
میشود [illegible] علم است [illegible] علم است [illegible] از
[illegible] علم
باشد [illegible] از [illegible] آنکه او عالم است [illegible] محال است از لوازم
ذات او [illegible] ذات او [illegible] العلامة [illegible] العبارة انه
ذات [illegible] الواجب [illegible] الوجود [illegible] فانه صریح فی [illegible]
[illegible] الوجهین [illegible] للوجود [illegible] الشیخ و [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] المذکور [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] ذات [illegible] اراد
[illegible] الواجب [illegible] الذوات [illegible] السلطان [illegible] وانه
[illegible] فانه [illegible] الوجود [illegible] المعنی الذی
[illegible] الذات [illegible] ان ما اعتقده مذهب [illegible] اراد انه
عندهم هو الموجود المطلق [illegible] انه محال خلاف مذهبهم [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الممکن [illegible] الموجود الخاص [illegible] ذاته [illegible] اذا کان [illegible]
ان [illegible] موجود خاص [illegible] التحصیل [illegible] ذاته [illegible] خارج
[illegible] الموجود [illegible] العرضی [illegible] الموجود الخاص علیه ذاته [illegible]
[illegible] الممکنات [illegible] الممکنات [illegible]
ذات الواجب [illegible] صدق الموجود الخاص علیه [illegible] الممکنات [illegible]
[illegible] ان ذاته بذاته مبدأ لصحة انتزاع الوجود فی
الواجب [illegible] الممکنات [illegible] الفاعل والقول [illegible] الاشیاء [illegible] المبهم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بالذات [illegible] العرض [illegible] الدلیل
علی [illegible] الواجب [illegible] الموجود
المطلق [illegible] مذهب الحکماء [illegible] ذاته

البسيط المعلوم له بالعلم الحضوري ولا تم استحقاقه هذا المعنى وانما يكون مستحيلا لو كان تأثير
الواجب ومع ذلك يكون متحدا مع الممكنات في الخارج على ان الاتحاد ان يتوقف على تقدير
ان يكون الوجود المطلق مهية [illegible] لا يجوز ان يكون عارضا للحقائق الكونية في [illegible]
[illegible] كان الانسان [illegible] العوارض كالكاتب والضاحك [illegible] الاختيار [illegible] فانه [illegible]
بالنسبة [illegible] خاصتان بالنسبة اليه ثم الفرق [illegible] الممكن [illegible]
ان الموجود المطلق عارض للمهيات [illegible] الممكنات [illegible] الموجود
بالذات وليس للواجب صورة عقلية [illegible] المهية [illegible] لانه [illegible]
[illegible] الممكنات وانما [illegible] له صورة عقلية [illegible]
كما مر فان قلت لم لا يجوز ان يكون حقيقة الموجود بشرط السلب [illegible] كلام الشيخ
[illegible] لا يجتمع [illegible] المطلق [illegible] ولا [illegible] الا [illegible]
قلت لانه لو كان كذلك لكان الوجود كسائر المهيات اذا اخذ وحده [illegible]
[illegible] في مرتبة ذاته ويكون متصفا بصفات كالعلم والقدرة والارادة في مرتبة [illegible]
[illegible] لذاته ويلزم اجتماع القبول والفعل [illegible] وحقيقة واحدة بسيطة [illegible]
[illegible] ويلزم [illegible] الصفات الكمالية وانما قلنا
انه ظاهر عبارة الشيخ [illegible] كلامه [illegible] الواجب الموجود
بشرط السلب وتارة يقول [illegible] ولا يمكن حملها [illegible]
واحدة والظاهر ان الشيخ [illegible] عبارات [illegible] الذي [illegible]
[illegible] مهية [illegible] فان قلت [illegible] معلوم له [illegible] ان يكون
له مهية قلت انما يلزم ذلك ان لو كان [illegible] معلوما بالعلم الحصولي [illegible] معلوم
له بعلم حضوري اجمالي ولا تفصيلي [illegible] الذات [illegible] علم ذاته البسيط بعلم
حضوري [illegible] باعتبار [illegible]
[illegible] الموجود المطلق [illegible]
[illegible] العالمية [illegible] المراد ان الموجود
الخاص [illegible] الموجود بشرط السلب [illegible] مهية [illegible] عليه لا يحمل
الصفات العارضة [illegible] الذات [illegible] المفهوم [illegible] الفساد
[illegible] الموجود موجودا [illegible] الاول هو
الموجود المطلق [illegible] موجود [illegible] الاثبات ولا يلزم ان يكون [illegible]
المعقولات الثابتة [illegible] فان العلم والمطلق [illegible]
[illegible] الاستاد المحقق [illegible] التنبيه [illegible]
[illegible] العوارض [illegible] ذلك [illegible]

و ان

١٢٩

وتحده معه في الخارج ومغايرته له زائدا عليه في اعتبار الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو
في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث هو في الذهن فالجواب
انه غيره فالاتحاد [illegible] الوجود الخارجي والتغاير في الذهن ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا تكون
حيث يكونان متحدين [illegible] حيث هما متغايران [illegible] جهة التغاير [illegible]
لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن
للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون [illegible]
مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال تقتضي هذه النسبة ذاته [illegible] فان قلت لم لا يجوز ان يكون له مهية
[illegible] وجودا خاصا غير معقول للبشر [illegible] لا للبشر لم يكن له جهة التغاير مع مفهوم الموجود
فلا يكون [illegible] اذا لم يكن له مهية اصلا قلت اذا كان كذلك كان له مهية
[illegible] انه لا يكون معقولا للبشر [illegible] ان يكون بعض المهيات ممتنع
التعقل لنا واذا كان له مهية [illegible] بينها وبين مفهوم الموجود بخلاف ما اذا كان موجودا
لم يكن له مهية اصلا لا وجود ولا غيره اذ [illegible] النسبة المذكورة [illegible]
[illegible] الذات [illegible] من حيث انها مغايرة لمفهوم الموجود
[illegible] الذات [illegible] موجود في الخارج [illegible] مفهوم الموجود [illegible]
[illegible] المذكورة [illegible] بهذه الجهة [illegible] تمام الكلام في تحقيق مذهب
الشيخ [illegible] في حقيقة الواجب الفصل الثاني انا قد وعدناك ان نبين مذهب
المحقق الطوسي والمولى العلامة الرازي [illegible] الان نشرع في ذلك البيان فنقول
ظاهر كلام [illegible] انهما جعلا حقيقة الواجب الوجود الخاص [illegible] بالوجود القائم
بنفسه [illegible] والكلي هو الموجود ومعناه [illegible] في المحاكات [illegible] الشيء [illegible]
او مهيته واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي [illegible] الوجود لا يكون سببا للوجود و
ولا يكون موجودا لذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود والذي هو موجود
بذاته فان قلت [illegible] الموجودات في الوجود [illegible] الوجود [illegible]
سبب الوجود [illegible] متقدم بالوجود [illegible] الوجود [illegible] وجوده و
[illegible] لانه محال [illegible] الوجود [illegible] وجوده انما [illegible] هو الوجود [illegible] الوجود
[illegible] وجود [illegible]
الوجود فهو معلول [illegible] موجودا [illegible] السبب [illegible]

لا يستحيل الاول لان الانسان اذا لم يكن موجودا فلو كان كونه موجودا لازما للانسان
لكان كونه موجودا لكونه موجودا فالانسان لكونه موجودا قبل كونه موجودا وهو محال وهذا انه
لا معنى لقولنا الوجود موجود لانه وجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود
موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا كما ان
الزمان متقدم ومتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه لا باجسام تختلف بالمساواة والزيادة
بنفسها ولا اشياء نظير الشعور والنور بنفسه ولا يتصور فيه الا في ذوي الماهيات فلا يقال
الانسان انسان بما هو انسان فلانه انما يكون ذاتيا اذا كان موجودا فحينئذ الوجود و
وعرضيا ان الوجود منتهى سلسلة الترتيب لا انه لا يستند الى شيء وكذا ادعى ان الموجود به عرض
ذاتي للوجود كما ان التقدم والتأخر عرضي ذاتي لاجزاء الزمان يتصف اجزاء الزمان به بالوصف
فنقول البرهان دل على ان الواجب واحد ان لا يستند الى شيء وان ذوات الماهيات يجب ان
تستند الى شيء واما ان الذي لا يستند الى شيء هو الوجود فكلا ودعوى ان الوجود موجود بنفسه بلا نظر فانهما
معنيان متغايران كما اعترف به كل معنيين متغايرين اذا صدق احدهما على الاخر يجب ان يكون
اما ذاتيا للاخر او عرضيا ولما كان الوجود عرضيا ذاتيا على ما هو مفاد كلامه يكون خارجا
وكل خارج عارض معلول فلا يكون اولا الموجود بل هو الوجود فما هو الموجود البحت والعالم
البحت الا هو وذلك واما التشبيه موجود بالوجود مستند باجزاء الزمان فهو غير معقول وفرض
صحته وتسليم ان الموجود به عرض ذاتي للوجود يستلزم ان يكون اتصاف الماهيات به اتصافا
بالعرض كما ان اتصافه باجزاء الزمان بالتقدم والتأخر اتصاف بالعرض فرجع التحقيق الى
معتقد الصوفية ولعله لا يرتضيه وقول بعض المحققين ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا
فانه ما لم يضم اليه الوجود لم يحكم في نفس الامر بوجه من الوجوه الا بكونه موجودا فيه يقطع النظر عن وجوده لاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو يحتاج في كونه موجودا
في نفس الامر كالمحتاج الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في وجوده الى غيره ان يحتاج
في كونه موجودا او في اتصافه بالوجود الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن فلا شيء من الممكن
بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو الموجود بذاته لا بامر مغاير لذاته وما عداه لا
يكون موجودا الا بامر يكاشف فالصوفية لم تقل بانضمام الوجود الى الماهيات
فان الامر بالعكس اللهم الا بمسامحة ومساهلة ولكن اراد ان يثبت ان يكون مبدأ
الكل موجودا مجردا اعني كل ماهية فان كل ماهية مسبوقة بشيء فان كل مفهوم غير الوجود
مسبوق بالموجود وسواء كان الوجود اولا او غيره واثبت بما ذكرنا سر ان تحصيل

السابق

السابق في السبق جزئيا حقيقيا مباينا للكل كما هو مذهب المحققين من الحكماء او امرا منه موصوفا بالتقيد و
الجزئية والتعين والتشخص والتعددات والنسبات كما يسمعه من اهل المشاهدة واصحاب المكاشفة ١٠
ثم انه استدل بعض المحققين العلامة فخر الدين الرازي عارض فيه بعض الحكماء في قولهم [illegible] محال العلم الحق
وجود الواجب عارض لماهيته كسائر الممكنات بل هو نفس حقيقته لان احد الامرين لازم الا ان يكون وجود
الواجب مساويا للوجودات المعلولات واما ان يكون الاشتراك فيه بمجرد اللفظ وقد اعلن به صاحب
المحاكمات بان حقيقة الوجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان عينها يكون
لوجوده حقيقة والوجود غيره حقيقة اخرى فيلزم الاشتراك في اللفظ واعترض عليه بان لزوم احد الامرين
لا اقتضاء للعدم [illegible] من وجود الواجب لماهيته فانه على تقدير العروض لازم ايضا بالبيان المذكور
ولما ادعى انه لو لم يكن في عبارته ما يصير به التوجيه يمكن توجيهه بوجه اخر هو انه اذا كان عارضا
لماهيته في الممكنات يجوز ان يكون اختلاف الوجودات بالمعلولية وغيرها تابعا لاختلاف
الماهيات بان يكون ماهية الممكن محتاجا في كونه موجودا الى علة عارضة وماهية الواجب غير محتاج في ذلك
الى علة اما اذا كان وجود الواجب عين ماهيته وهو مساو لوجود الممكن في الحقيقة يلزم ان يكون محتاجا الى
العلة كما هو في الممكن او ان لا يكون الواجب كذلك فحقيقتهما مختلفة والحقائق النوعية المحصلة لا تختلف
مقتضياتها فيجب ان يكون وجوده واجبا في الكل او ممكنا في الكل وان لا يختلف حاله بالتقدم بالذات
وبالعرض [illegible] عليه بما اورده ودفع ذلك التوجيه بان مفهوم المقدم والتالي [illegible]
فان كان حقيقته عين ماهيته لزم ان يكون وجوده مساويا بالوجود المعلول في الماهية ولو قال [illegible]
قول الحق في المعلول كما هو مقتضى توجيهنا سقط الايراد الا انه [illegible] واجاب المحقق الطوسي
عن المعارضة بقوله ومنشأ الغلط هو حمل معنى الوجود بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على
اشياء مختلفة [illegible] عليها الا بالاشتراك اللفظي ووقع التعريف مفهومه [illegible] واحد [illegible] ولكن
لا على السواء [illegible] الانسان [illegible] الا الاختلاف بالتقدم والتأخر [illegible] المحصل
المقدار [illegible] الاولوية وعدمها ووقع الواحد على [illegible] اصلا وعلى [illegible] بوجه اخر
غير الذي به واحد واما بالشدة والضعف [illegible] والوجود جامع لجميع
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف [illegible] الواجب والممكن [illegible] الوجوه الثلثة
والمعنى الواحد [illegible] على اشياء مختلفة [illegible] ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الماهيات بل
الماهية [illegible] ان يكون عارضا [illegible] كالبياض [illegible] المقول على [illegible]
الثلج [illegible] لا على السواء [illegible] لازم لها [illegible]
خارج عنها وذلك [illegible] والوقوع [illegible] انواع [illegible] لا نهاية لها بالقوة و

ولا اسامي لها بالتفصيل بل يعبر عن كل جملة منها باسم واحد بمعنى واحد كالسامي والحمرة اذا السواد و [illegible] بالتشكيك
ويكون تلك التي لا [illegible] للتكثر الحملة عن بعضها فكذلك الوجود موضوع على عين وجود الواجب وعلى وجود
الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا نقول ان ماهيات الممكنات [illegible] على وجود
تلك الماهيات التي [illegible] عليها وقع الاسم [illegible] مفهوم واحد [illegible] انحل الاشكال
بهذا [illegible] باسرها وذلك لان الموجود يقع على [illegible] واحد كما ذهب اليه الحكماء والمتكلمون
وذلك تساوي [illegible] وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان [illegible] الحقيقية
قد [illegible] معنى واحد انتهى ومحصل الجواب [illegible] الاشتراك معنى للوجود [illegible] الوجود حقيقة الواجب
لا تقتضي ان يكون الحقيقة الواجبية مساوية لوجودات الممكنات ولا اشتراك اللفظ [illegible]
كان [illegible] الاسماء [illegible] الوجود المطلق
الممكن والمجهول هو الوجودات الخاصة [illegible] لفظ الوجود
بازاء الحقائق التي تحت الوجود المطلق [illegible] الوجودات [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] حقيقة الواجب [illegible]
هذه الموجودات [illegible] تحت الوجود المطلق [illegible] بالتشكيك [illegible]
[illegible] الوجود المطلق [illegible] ان يكون
[illegible] تصور الوجود [illegible]
[illegible] الواجب
[illegible]
[illegible] الوجود المطلق [illegible] وجود خاص
هو حقيقة [illegible] الواجب [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] بان كل عارض [illegible] معلول [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوصف [illegible] او يكون [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] موجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الممكنات بالوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] وجوده و
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] للوجود عن الواجب [illegible]
[illegible]
ماهيته [illegible] الوجود

لان المر

لان في المرتبة الاولى [illegible] وكل ما هو غير الوجود [illegible] الوجود في مرتبة الوجود المطلق لا يجوز
ان يكون ماهيته [illegible] شامل لجميع الموجودات [illegible] حال الموجود المجردة المعبر عنها
بالموجودية [illegible] المنطقية [illegible] اقول انه لا يجوز ان
يكون ماهية الواجب [illegible] لو كانت ماهيته [illegible] كان خاليا
مجردا عن كل ما هو غيره ومعلوم ان الموجودية بالوجود [illegible] والقدرة والسمع والبصر
متحدة من حيث ذاته [illegible] وكل عارض معلول و
سياق الكلام [illegible] ان يكون
[illegible] عن ذاته وحقيقته الموجودة [illegible] لا يلزم محذور
[illegible] ان ماهية الوجود [illegible]
اشياء ان يكون [illegible] قول شيخ الحكماء [illegible] به انه
لا ماهية له هذا تمام الكلام في المرام وكان في خيالي ان اكتب [illegible] على مكاشفات
الصوفية في مسألة التوحيد بطريق النظر [illegible] ضيق المجال [illegible] بمساعدة الوقت
وارجو [illegible] فان الانسان
قريب من السهو والنسيان والحمد لله ولي الاحسان والصلوة والسلام على نبيه
المبعوث باكمل الاديان وآله وعترته ما دار الملوان

تمت الرسالة بعون الله

وقع الفراغ من تسويدها [illegible] عيد الاضحى سنة ثمان
وثمانين [illegible] على يد العبد الضعيف حسيني بن
شاه حسن بن محمد [illegible] عفا عنهم الحمد لله رب العالمين
والصلوة على خير خلقه [illegible] محمد وآله الطاهرين
برحمتك يا ارحم الراحمين

الهي [illegible] يوم لا ينفع مال ولا بنون [illegible]

المجتهد
شرائط الاجتهاد على ما قرره بتتبعه
للقضاء وللافتاء انه لا بد من العلم بذلك
جامع الفقهاء والسنة والاجماع والبراءة الاصلية وغيره
اشياء الكتاب واستصحاب والبراءة الاصلية واصول الفقه وذلك ابطال الحكم
ادلة العقل من اصول العقائد واصول الفقه والمطلق والمقيد
ولسان العرب واشياء العام والخاص والمطلق والمقيد بالاحكام
اما الكتاب فيحتاج الى معرفة الآيات المتعلقة بالاحكام دون غيرها ولا بد ان يعرف المتواتر
والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ما يتعلق منها بالاحكام ومسائل الاجماع والخلاف
آية واما السنة فيحتاج الى معرفة الرواة وكذا يشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها
آحاد والمسند والمتصل والمنقطع والمرسل ولسان العرب النحو التي تعلقت
وادلة العقل وتعارض الادلة والتراجيح
استخراج الفروع من الاصول ولا يشترط معرفة المسائل التي ذكرها الفقهاء الاطلاع على ادلتها

[illegible] سبحانه وتعالى

قال صاحب الايضاح وقد يقدم المسند اليه المسند الفعلي لتخصيصه بالخبر الفعلي اي قصر الخبر الفعلي عليه
ان كان المسند اليه بعد حرف النفي بلا فصل نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول لغيري
فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه من العموم او الخصوص فلا يقال
هذا الا في شيء ثبت انه مقول لغيرك وانت تريد نفي كونك القائل بل لا نفي القول وقد اعترض عليه السيد
قدس سره بان التقديم لما افاد في هذا المثال نفي الفعل عن المذكور اي المسند اليه وثبوته لغيره لم يكن
مفيدا لتخصيصه بالخبر الفعلي بل لتخصيص غيره ثم قال والتخصيص انما النزاع انه اذا وقع في فعل واريد
تخصيصه فذلك التخصيص يشتمل على اثبات ونفي فربما يصرح بالاثبات وحده ويفهم النفي ضمنا
كقولك انا سعيت في حاجتك وربما يعكس كقولك ما انا قلت هذا وربما يصرح بهما معا بناء
على اختلاف المقامات وعلى كل تقدير يكون تخصيص الفعل بما ثبت له لا بما نفي عنه والحكم
بتخصيص هنا الى ما نفي عنه وتأويله بان نفي الفعل مخصوص بالمسند اليه فكانه لم يفرق بين ما انا
قلت هذا وانا ما قلت هذا وسياق النفي [illegible] انتهى كلامه واقول فيه نظر لانه اراد بالخبر الاعتراض الاول
الفعلي هنا الفعل المنفي اعني عدم القول في المثال المذكور ولا خفاء في ان قولنا ما انا قلت
هذا وانا قائل افاد تخصيص المسند اليه بالقول بعد تخصيص المسند اليه بعدم القول ايضا كما ان قولنا
انا ما قلت ايضا يفيد ذلك [illegible] من افادة [illegible] الكلامين اعني قولنا ما انا قلت هذا وقولنا
انا ما قلت هذا التخصيص بعدم القول بالمسند اليه واشتراكهما في تلك الافادة انما يكون فيهما
فرق من الوجوه والا فرق فان النزاع في قولنا ما انا قلت انما هو في فاعل الفعل المثبت اعني القول
والمصرح به من ركني التخصيص انما هو النفي دون الاثبات والنزاع في قولنا انا ما قلت انما
هو في فاعل الفعل المنفي اعني عدم القول والمصرح به من ركني التخصيص انما هو الاثبات دون
النفي ثم قال ولهذا لا يقال ما انا رايت احدا من الناس ولا ما انا ضربت الا زيدا بل يقال
ما رايت او ما رايت انا احدا من الناس وما ضربت او ما ضربت انا الا زيدا
لان المنفي في الاول الرؤية الواقعة على كل احد منهم سوى زيد وقد تبين ان ما يفيد التقديم ثبوته
لغير المتكلم هو ما نفي عن المذكور فكون الاول مقتضيا لان انسانا غير المتكلم قد راى كل
الناس والثاني مقتضيا لان انسانا غير المتكلم قد ضرب من عدا زيد منهم وكلاهما محال و

النحاة

والشيخين عبد القاهر والسكاكي بما اشار اليه الشارح بان بعض النفي بالا يقتضي ان يكون القائل له
له قد ضرب زيدا او تقديم الضمير [illegible] وايلاؤه حرف النفي يقتضي ان لا يكون ضربه وذلك تناقض
واعترض صاحب الايضاح على الشيخين بانا لا نسلم ان ايلاء الضمير يقتضي ذلك واعترض مولانا سعد
الملة والدين رحمه الله بانا لا نسلم ان المنفي هو الرؤية الواقعة على كل واحد من الناس بل الرؤية
الواقعة على فرد من افراد الناس والفرق واضح لان الاول يفيد [illegible] السلب الجزئي
لان نفي الرؤية الواقعة على كل احد لا ينافي اثبات الرؤية الواقعة على البعض والثاني يفيد
السلب الكلي لوقوع النكرة في سياق النفي ثم اجاب بما حاصله ان الفاضل العلامة بان المفهوم من قولنا
ما انا رايت احدا الا كان عاما لوقوعه في سياق النفي يلزم ان يكون معتقد المخاطب عاما كذلك
وهو انك رايت كل احد في الدنيا لان الخطاب في هذا المقام انما يكون لتعيين الفاعل فقط كما هو
حكم القصر فيلزم ان يكون هنا نفي الفعل الواقع على المفعول على الوجه المذكور متفقا بين
المتكلم والمخاطب اي عاما فعاما وان خاصا فخاصا وان لم يتفقا عموما وخصوصا لم
يكن الخطاب الا في الفاعل وحده والتقدير بخلافه واجاب عن اعتراض صاحب الايضاح بان
تقديم الضمير وايلاؤه حرف النفي انما يكون لرد الخطاء في فاعل فعل مقرر هو الضرب
الواقع على من عدا زيد مسلم متقرر لكن فاعله غيري لا انا فلا يكون زيد مضروبا لك كما يكون
مضروبا لغيرك ثم قال وعندي ان قولهم بعض النفي بالا يقتضي ان يكون ضربت زيدا اجدر
بان يعترض عليه فضلا لان النفي لم يتوجه الى الفعل اصلا بل الى ان يكون فاعل فعل المذكور
هو المتكلم والفعل المذكور هو الضرب الذي استثني منه زيد فالاستثناء انما هو من الاثبات
دون النفي فلا يكون من انتقاض النفي بالا في شيء كما اذا قلت لست الذي ضرب الا زيدا
فكان اعتقادا ان انسانا غيري كل احد الا زيدا وانت ذلك الانسان فنفيت ان يكون
ذلك الانسان واعترض عليه السيد [illegible] بوجهين الاول انه قد اندفع بهذا الكلام الجواب
الذي نقله عن الفاضل العلامة اذ يقال ح لا نسلم ان نفي الرؤية في قولك ما انا رايت احدا عام
لكل احد لان النفي متوجه الى الفاعل وكونه فاعلا ولا تعلق له بالفعل والمفعول ويكون الكلام وارادة
على ان المتكلم ليس فاعلا للرؤية المتعلقة باحد فيلزم ان يكون هناك انسان كان قد راى

[illegible]

احدا لكانه قيل لست بالغني رأيت احدا من الناس ولا يجوز فيه ورفع ان الاثبات في ما
انا ضربت الا زيدا ليس بعام لان المقدر احدا الا ترى انه يكثر ان تقول ما انا ضربت
احدا الا زيدا فلا تناقض ولا تزيد انه لا يصح التشبيه منه ثم قال وقد يقال اشياع ما انا ضربت
الا زيدا بما ذكره في ما انا رأيت احدا وهو ان المنفي هو الضرب بالنسبة الى كل واحد
سوى زيد فيلزم انك تعتقد معتقدا انك ضربت كل احد سوى زيد فيثبت ذلك عنك و
اثبته لغيرك فان قلت هذا الوجه مبني على رجوع الاستثناء الى الاثبات وقد تبين ما فيه
قلت نعم الا ان هنا وجها آخر وهو ان يجعل الاستثناء راجعا الى النفي فيكون
المتكلم قد اثبت لنفسه ضرب زيد ونفى عنها ضرب ما عداه والتقديم يقتضي اثبات
ذلك المنفي لغيره ونفي ذلك المثبت عنه فكانه قال انا ضربت زيدا اي لا غيري وما
انا ضربت غير زيد اي ضربه غيري فيكون هناك من ضرب كل احد سوى زيد وهذا وجه
وجيه انتهى كلامه اقول كلا الوجهين مع فوجه والوجه الثاني اولى انه وجيه غير موجه
اما الاول فلان عموم الرؤية لازم على تقدير رجوع النفي الى الفاعل الى المفعول لان النكرة
على هذا التقدير في سياق النفي لان النفي بحسب الاعتبار متأخر عن جميع قيود الكلام
لكونها المنفي اي لست فاعل هذا الفعل المقيد بجميع القيود لما سبق من ان الكلام يجب
ان يكون مسلما من المتكلم والمخاطب لا يكون النزاع عندهما الا في الفاعل فقط لانك اذا
نفيت ان تكون فاعل رؤية احد لزم ان يكون ثابت احدا اذ لو رأيت زيدا مثلا كنت
فاعل رؤية احد وقد نفيت ان تكون فاعلها فقوله في الايجاب المعقول في قولنا ما انا
رأيت احدا اما كان عاما لزم ان يكون معتقد المخاطب على ما ذكرته خطأ لان عموم المفعول
في الاثبات ينافي عموم المفعول في النفي فان المخاطب اذا اعتقد انك رأيت كل احد من
الناس وانت نفيت ان تكون فاعلا لتلك الرؤية العامة ثبت انه لكل احد لم يلزم
عموم نفي الرؤية لان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي بل انما يلزم ذلك اذا اعتقد المخاطب
انك رأيت احدا من الناس ونفيت انت ان تكون فاعلا لرؤية احد لان
رفع الايجاب الجزئي سلب كلي فحو لسر فيلزم ان يكون ما تقتضي من الفعل الواقع
على المفعول على الوجه المذكور مسلما من المتكلم والمخاطب ان عاما فعام وان
خاصا فخاص اذ لو اختلفا عموما وخصوصا لم يكن خطأه في الفاعل فحسب و
التقدير بخلافه فظن مسلم لكن يأتي هو ردي اصلا لان المتكلم انما يتبين خطأه

الاعتراض الثاني

لرؤية احدا انما فاعلها شخص آخر غيره فلا يلزم الا ان يكون شخص آخر قد رأى احدا من الناس
فالرؤية الواقعة على المفعول على الوجه الذي هو متفق بين المتكلم والمخاطب التي ادعى المتكلم
انه ليس فاعلا لها ليست عامة بل العام انما هو نفي الرؤية وانما لزم ذلك من نفي فاعلية المتكلم ايا كان
بين انتفاء والنفي يجب ان يكون متفقا بين المتكلم والمخاطب بالعموم والخصوص وسائر القيود
ثم الخلاف للمتكلم الا في النفي وقال السيد مدرس سره واستفصيل هنا ان نقول ان كان النزاع في رؤية
واقعة على احد لا بعينه تعالى ما انا رأيت الا احدا من الناس او ذلك الاحد فانه وان
كان غير معين لكنه معهود من حيث تعلق الرؤية فحقه ان يشار اليه بذلك الاعتبار ولا يصح
ان يقال هنا ما انا رأيت احدا الا في صحة قولك ما انا رأيت زيدا او لا عمرا ولا بكرا الى
غير ذلك افادة نفي الرؤية بالنسبة الى كل واحد من الناس على سبيل وان احتمل في الظهور و
الخصوصية فيستلزم عموم نفي الرؤية بالكل واحدا واحدا وضعا بل لان الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب
منسوب الى واحد فلا يحتاج في رد خطأه في نفي الفاعل الى غيره عن كل واحد واحد وان كان
النزاع في رؤية واقعة على كل احد فهناك عبارتان احديهما ان يقال ما انا رأيت كل واحد
والثانية ما انا رأيت احدا الا انه لو كان النزاع في فاعل رؤية واقعة على واحد لا بعينه كان
المناسب ان تقول ما انا رأيت الاحد من الناس او ذلك الاحد الا ان تقول ما انا رأيت
احدا فيتوضح نفي الرؤية بالنسبة الى باقي الآحاد ولما بين على ان قولنا ما انا رأيت احدا
في قوة قولنا ما انا رأيت زيدا او لا عمرا ولا بكرا الى غير ذلك لكونه نفيا اقول فيه نظر
لانه ان كان زعم المخاطب ان المتكلم فاعل رؤية واقعة على احد لا بعينه كان المناسب ان
يقول المتكلم ما انا رأيت احدا اي لست فاعل رؤية واقعة على احد قوله لا يصح لانه في
قوة قولك ما انا رأيت زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى غير ذلك حتى يلزم عموم نفي الرؤية بالكل واحدا واحد
منها وضعا بل لان الفعل المثبت في اعتقاد المخاطب منسوب الى واحد فلا يحتاج في رد خطأه
في الفاعل الى غيره عن كل واحد واحد فظنا لم يرد في رد خطأه على ان ما قال اي لست فاعل
رؤية واقعة على احد بعينه ولزم من ذلك عموم نفي الرؤية بلا بينة انما الكل على سبيل الاجمال
وتفصيله ما انا رأيت زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى غير ذلك وهذا معنى قوله هذا في قوة
ذلك يعني هذا اجمال وذاك تفصيل لعدم تعرض للتفصيل والحق بالاجمال نعم لو
تعرض للتفصيل كان لغوا وارتكابا لزيادة على الحاجة بل قوله اذ ما انا رأيت الا احد
او ذلك الاحد ارتكاب الزيادة على الحاجة لان الاعتبار عهديته فقد علم من ان كلام
المخاطب والاصل ان يكون الفعل المذكور ثابتا متحققا مسلما عندهما ويكون الخلاف
الا في فاعله فقط كان المخاطب يقول انك فاعل الرؤية الواقعة على احد والمتكلم يقول
لست فاعله زيدا ومعنى الاحد وان كان زعم المخاطب ان المتكلم فاعل الرؤية الواقعة

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

على كل احد كان المناسب ان يقول المتكلم ما ما رايت كل احد ولا يصح ان يقول ما ما رايت احدا لانا قد بينا ان الفعل المتعلق بين المتكلم والمخاطب في قولنا ما رايت احدا هو الروية الواقعة على احد لا بعينه لا على كل احد قوله لو كان النزاع في فاعل روية واقع على احد لا بعينه كان المناسب ان يقول ما ما رايت الا احدا من الناس او ذلك الا احدا لان يقول ما ما رايت احدا فيتعرض لنفي الروية بالنسبة الى غير الاحاد لما بينا من ان قولنا ما ما رايت احدا في قوة قولنا ما ما رايت زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى غير ذلك لكونه لغوا فقد نبه انه مبني على عدم التفرقة بين الاجمال والتفصيل والتعرض لنفي الروية بالنسبة الى واحد واحدا انما هو عند التفصيل لا الاجمال كما ذكرنا آنفا وايضا التعرض لنفي الروية بالنسبة الى واحد واحد على تقدير ان يكون النزاع في فاعل روية واقعة على كل احد لغوا لانه اذا انتفى المتكلم فاعلية روية واقعة على كل احد فليفهم التعرض لنفي الروية بالنسبة الى الاحاد والثالث ان ما علل كون الاستثناء من الاثبات انما زعم من كلامهم في توجيه ان تقديم الضمير وايلاءه حرف السلب يقتضي ان لا يكون زيد مضروبا حيث قالوا ان مثل هذا التقديم انما يكون لرد الخطاء في فاعل فعل معين مقرر هو الضرب لغير زيد فيكون المعنى ان هذا الضرب الواقع على من عدا زيد مسلم مقرر لكن فاعله انا بل هو غيري لا انا فلا يكون زيد مضروبا لك كما لا يكون مضروبا لغيرك فظاهر ان كون الضرب الواقع على من عدا زيد مسلما مقررا ثابتا دل على ان الاستثناء من الاثبات في صل اعتراض مولانا رحمه الله بما جعل الضرب الواقع على من عدا زيد اصلا مقررا حاصله ان الاستثناء من الاثبات لا من النفي فلا يكون من استعاض النفي بالا في شرح وفي قول مولانا احمد رحمه ان يعترض عليه اشاره الى انه يمكن ان يعترض ويقال بهذا التوجيه مبني على ان الاستثناء من الاثبات وهو خلاف ذلك لان الاول ان يسلم ذلك ويمنع استعاض النفي بالا اذ لا مجال للمناقشة فيه بخلاف الاستثناء من الاثبات حيث جوزوه في بعض الصور واما ان التوجيه غير موجه فلذلك لوجوه الاول انا لا نسلم ان التقديم يفيد اثبات المنفي ولئن سلم فانما يقتضي ان لا يثبت هذا الجميع اعني ضرب زيد وعدم ضرب من سواه لغيره وذلك محصور في ستة وجوه الاول ان يضرب احدا من الناس كما في ان لا يضرب زيدا الاول وهو مبني على رجوع الاستثناء الى الاثبات وهو مطلق جائز ولا شك ان هذا الرجوع بعض حصص الاستغراق [illegible]

والضرب جميع من عداه الثالث ان لا يضرب زيدا ويضرب بعضا من عداه الرابع ان يضرب زيدا ولا يضرب احدا ممن عداه الخامس ان يضرب زيدا ويضرب بعضا مما عداه السادس ان يضرب جميع الناس والثاني منها الثاني والسادس ممتنع لان الاتفاق ممكن فلا وجه للحكم بامتناعه مطلقا الثاني سلمنا ان التقديم يقتضي اثبات المنفي ونفي المثبت لكن لا نسلم ان المنفي ضرب جميع من عداه بل المنفي ضرب احد ممن عداه والحاصل ان النفي عام لا المنفي على ما مر آنفا الثالث انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون فرق بين ما انا ضربت الا زيدا وانا ما ضربت الا زيدا وهذا هو الذي صنع به مولانا رحمه الله على [illegible]

هذا النص الشريف تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة في الكلام

قوله اراد بالجزء الفعلي معنا الفعل المنفي الى عدم القول الخ اقول حاصل اعتراض السيد قدس سره ان الكلام معقد بالفعل انما يراد به نفي الفعل ان التخصيص بحسب الاستعمال بحسب ابدا الى المثبت له الفعل المتنازع فيه لا الى مخصص نفي الفعل مثلا لا يقال في قولنا ما ضرب زيد الا انه تخصيص لغير المتكلم بعدم الضرب او تخصيص بعدم الضرب بغير المتكلم بل تخصيص الضرب بالمتكلم او تخصيص المتكلم بالضرب وكذا في جميع صور الحصر يقال انه تخصيص للفعل المتنازع فيه بالمثبت له لا بمن نفي عنه ولا شك ان المثبت بعد الفعل المثبت في قولنا ما انا قلت والمثبت له غير المتكلم ولا يناسب الاستعمال ان يقال انه لتخصيص عدم القول بالمتكلم وانما النزاع في قولنا انا ما قلت انما هو في الفعل المثبت والمثبت له هو الفعل المتكلم فهو لتخصيص الفعل المنفي بالمتكلم لا لتخصيص عدم الفعل المنفي اما القول بغير المتكلم وذلك لان المقصود الافادة والتنبيه الى انهم في قولنا ما انا قلت هذا

تخصيص القول بغير المتكلم وان كان فيه ايضا تخصيص عدم القول بالمتكلم والامر بالعكس في
قوله انا ما قلت وقس على هذا سائر الامثلة والى ما ذكرنا اشار في شرحه على المفتاح وحاشيته
على المطول ان التقديم للتخصيص يفرق بين المثالين في هذا المعنى ولا يتفاوت اذا كان احدهما للتخصيص بالنسبة
الى شخص كان الركن الاول بالنسبة الى غيره وكذا لا يتفاوت ان المقصود في قولنا ما انا قلت
النفي عن المتكلم بل النافع له اطلاق العموم على صورة من صور الحصر انما التخصيص عدم
الفعل المتنازع فيه على من نفي عنه الفعل المتنازع فيه ووقوعه خطأ الاعتقاد قوله وان الاول
ملا ان عموم النفي آه اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر النفي بالنسبة الى الفاعل فقط لا يلزم العموم
على سبيل القطع فان النكرة في الايجاب للخصوص وانما عمت في النفي لصحة عليها ضرورة
ان انتفاء فرد منهم على الاطلاق يستلزم نفي الجنس وبالجملة عموم النكرة المنفية [illegible]
عموم غيرها اليه اشير في التلويح ولا شك ان نفي المقيد بالقيد انما يستلزم نفي المقيد بالقيود
وان اعتبر القيد سابقا على النفي لان القيد للكلام المنفي يكون لسلب النفي ويكون النفي المقيد بمعنى
انتفاء كل من المقيد والقيد معا او انتفاء القيد فقط وهو الاكثر او انتفاء المقيد
الى [illegible] ذلك المحقق التفتازاني في شرح الكشاف في تفسير قوله [illegible] واتبع ما فعلوا
وهم يعلمون من سورة آل عمران انه يحتمل ان يكون في معنى التركيب [illegible] جميع النفي الى الفاعل
فقط اي لم يكن الفاعل عليه انتفاء بالنسبة الى زيد واحد لا على التعيين [illegible] ان ثبت بالنسبة
الى زيد واحد [illegible] كان النفي راجعا الى الفعل والقيود جميعا فان النفي [illegible]
انه لا فرد من الافراد متصفا بصفات [illegible] المتفق بين المتكلم والمخاطب ثبوت الفعل
على الوجه الذي [illegible] على طرفي العموم والخصوص فاذا لم يكن المعمول عاما في النفي لا يكون
سلبا كليا مع وجوب الاتفاق في ذلك [illegible] السيد رحمه الله [illegible]
امر ايضا ان [illegible] النفي [illegible] المتكلم [illegible] بحسب [illegible] الى الفاعل
اياه وان المقصود الاهتمام [illegible] العلامة التفتازاني [illegible] الفاعل فقط و
لا يجوز ان يكون النفي راجعا الى الفعل والقيود جميعا [illegible]
[illegible] بل ان هذا التركيب بعيد العموم [illegible] عند القوم وذكره [illegible] ان
المقصود [illegible] الفاعل فقط فينبغي ان يدفع التناقض لكنه [illegible] هذا التوجيه الاخير

قول

١٤٤

قوله الشارح اصلا وبعد ان يحصل بهذا القيد النفي الداخل في النفي لا النفي المستفاد [illegible] قوله
حفظه الان عموم المعمول آه اقول انت خبير بان المثال فيه [illegible] فان الايجاب الكلي يرتفع
بالسلب الكلي كما انه يرتفع بالسلب الجزئي الا انه لا يلزم في رفعه الا السلب الجزئي قوله
مستلزم لكن ما نحن آه اقول فيه ان حق كلام العلامة انه يجب ان يكون معتقد المخاطب موافقا
للنفي ان عاما فعام وان خاصا فخاص من النفي بحسب نفسه بلا ملاحظة النفي فاذا تحقق ذلك
لا يرد عليه ما اورده وقد وقع لفظ ما [illegible] العارف في شرحه [illegible] شرح المفتاح للعلامة
الحاكم خ
مطابقا للطول كمال الدين حسين الفارسي [illegible] عند الشيخ [illegible] تصحيحه ومعنى [illegible] ان النكرة في
خبر الاثبات لا يفيد عموما وفي خبر النفي يفيده فينبغي [illegible] افراده صح [illegible] ولا [illegible]
الكريم في حاشية شرح المطالع واعلم ان القوم ذكروا انه يجب ان يكون النفي [illegible] قولنا
ما انا رأيت احدا معتقدا لا الايجاب الكلي [illegible] ووجه ذلك ان [illegible] الموجبة
الكلية ليس لها الكلية وهذا ظاهر [illegible] المحققون [illegible] الموجبة ليس كذلك بل انه
لا يستعمل هذا التركيب في كلام البلغاء اصلا الا اذا اعتقد المخاطب وقوع الفعل على وجه
العموم من المتكلم بقصد المتكلم رد خطأ الاعتقاد [illegible] تعيين [illegible] عليه على وجه العموم و
التخصيص ان المقصود الاصلي فيه ليس تخصيص [illegible]
تخصيص النفي بالمتكلم حتى يكون اعتقاد الايجاب الكلي [illegible] لانه يقدم النفي على الضمير
ولا دخل له في الاختصاص بل تخصيص الاثبات بغير المتكلم فيلزم منه التخصيص الاول
لكن الاثبات [illegible] على وجه النفي وادعوا انه موقوف على ذلك [illegible] والتعليقة [illegible] ذلك
من غير البلغاء الا [illegible] كان [illegible] الكلمات البيانية وقد [illegible] في تحقيق البحث
وذكر لهم [illegible] ذلك الاعتبار حيث قال في حاشية المطالع والتفصيل قوله
لم يرد [illegible] ولحظا اه اقول فيه ان معنى ما انا رأيت احدا عموم النفي صيغته
فان النكرة المنفية موضوعة له صرح به المدقق عضد الملة والدين والحق لا فرد
في كونه [illegible] اجمالا بالنسبة الى قولنا ما انا رأيت زيدا ولا عمرا ولا
بكرا الى غير ذلك فان [illegible] ان يجيب [illegible] على وجه الاجمال فما ادى
اعتقد ان المتكلم على الفعل بالنسبة الى كل واحد [illegible] ما انا رأيت كل احد [illegible] مجمل

بالنسبة الى تفصيل ما انا رأيت زيدا او عمروا او بكرا او غير ذلك وينبغي ان يعلم انه اذا
اعتقد المخاطب الايجاب الكلي واخطأ في تعيين فاعله فهو نظر الى او الحق ده
ما انا رأيت احدا وفيه اشارة الى ان المتكلم ليس متصفا بالفاعلية اصلا فانه
فالاعتقاد المخاطب الفاعلية على الاطلاق بعيد جدا وقد يذكر ما انا رأيت
كل احد فيه رد الى اعتقاد كلي الاعتقاد ومما يتوهم بالنسبة اليه فانه يتبع منه في
الكلام واما اعتبار العهدية في قولنا ما انا رأيت الاحد فلظهوره الموهة و
ظهور المراد وليس العهدية مقصودة بالافادة في التركيب وانما هي انه لا ايراد في
الافادة امر لا يكون في كلام المخاطب اقول فيه شيء وهو ان ما انا رأيت كل
احد سلب جزئي عند القوم والايجاب معتبر على وجه النفي فيكون هذا التركيب
صحيحا وعلى تحقيق السيد الشريف يلزم ان لا يصح اصلا فانه اعتبر الايجاب كليا
كما في ما انا رأيت احدا ويمكن ان يقال جوز المحقق التفتازاني في شرح
الشمسية انه يحمل مثله على سلب كلي قوله واما الخ فلان كون الاستثناء عن
الاثبات الخ اقول اذا عين تحليل القوم للاستثناء في قولنا ما انا ضربت
الا زيدا على وجه ذكره العلامة التفتازاني ورد السؤال على وجه الالزام
كما نص عليه عبارته في شرح المفتاح الا ان يعول وقد اعترف السيد بذلك الا ان
عبارة القوم مطلقة حيث قالوا اعتد تلك الضمير وايلائه حرف النفي يقتضي
في ان يكون ضربته وسطي الشيء ما انتفي ان يكون ضربته وبين السيد [illegible]
ان هناك ضربا واحدا متعلقا بمعلوم واحد وقد وقع النزاع في فاعل ذلك
ذلك الضرب فاذا قلت ما انا ضربت فقد نفيت عنك ذلك الضرب
فاذا قلت الا زيدا فقد اثبته لك اذ المفروض ان الضرب احد وقال
العلامة الشيرازي ونحو ذلك لان تقديم الفاعل مع حرف النفي يقتضي ان
نفي عنه الفعل المعين ثم الاستثناء واثبات حينئذ لنفسه غير ذلك الفعل
منها فيصح نظيره ما جاءني زيد الا زيدا فبعد ذلك نقل السيد كلام العلامة
التفتازاني في المطول واعترض عليه بعد الاعتراض ثم حمل المحقق تعليل

١٤٤

الا مساغ على وجه ذكره العلامة التفتازاني ثم قال فان قلت هذا الوجه مبني
على رجوع الاستثناء الى الاثبات وهو مناف له قلت نعم الا ان ههنا وجها
اخر بل الجواب عن الاعتراض المذكور للسيد رحمه الله انه ادعى القوم عدم صحة
قولنا ما انا ضربت الا زيدا واستدلوا عليه بدليل ثم ادعوا عدم صحة قولنا ما
انا ضربت الا زيدا واستدلوا عليه بلزوم التناقض فالظاهر ان لا يقدر المستثنى
منه احدا فانا نعلم الخ انه هذا التركيب مستلزم للتناقض ولهذا زيد الاستحالة
للعليلين فالمناسب زيادة لفظ ايضا ولو سلم فيجوز ان يقدر جميع الناس ايضا
فلا يكون هذا المثال مما لا يصح الا على الاطلاق لانه يحمل الاستثناء من الاثبات ثم نفي
التناقض ايضا فيوجد تصحيح هذا المثال في الجملة كما في رد كلام القوم ولو سلم فنقول
رد العلامة التفتازاني فيما سبق في المطول مخصوص بكلام من جعل حكم القوم
ببطلان تقديم الضمير وايلائه حرف النفي مختصا بضرورة تشمل على لفظ
الاحد او ادعى ان لفظ الاحد مبدل الهمزة على سبيل القطع وهذا الرد لا ينافي
ان نقول ههنا صورة اخرى لا يجوز ان يجعل لفظ الاحد فيه [illegible]
يكون الجاري مع كل لفظ كما تقال الكابرة الخ فرجع الاستثناء من الاثبات
فرجع التناقض فلا تم كلام القوم قوله الخ سلمنا الخ المعتبر فيما اذا تقدم الضمير
على الفعل واخرها النفي اثبات المثل لغير المسند اليه على وجه اعتبر النفي عليه من العموم و
الخصوص وحاصله اثبات النفي للمعتبر ولا شك ان النفي ههنا عام وقد سبق
تحقيقه قوله اثبات الخ انه يلزم الخ اقول اللزوم ثم اذ يحصل الوهم الوجيه
ان الكلام مشتمل على اثبات الفعل للمتكلم بالنسبة الى زيد ونفيه عنه بالنسبة الى من سوى
زيد وتقدم المسند اليه بملاحظتهما معا ما استفاده منه اصالة تخصيص ثبوت الفعل
بالنظر الى من سوى زيد لكن على وجه النفي لغير المتكلم ولزم منه تخصيص النفي بالمتكلم
وكذا استفاده منه بالاصالة تخصيص اثبات الفعل بالنسبة الى زيد بالمتكلم
ولزم اختصاص نفيه بالنسبة اليه لغير المتكلم بخلاف ما اذا قدم المسند اليه على النفي
وتقيده الاختصاصهما اصالة بالمتكلم واما كون المقصود نفي الفاعليه و

ظ فانا نعلم

وكون جميع الصور متسلما فيما اذا قدم المسند اليه على النفي فعلى تقدير ان لا يوجد
الا استثناء من النفي مسائل الموثوق من كلامهم وبهذا التقرير اندفع الاعتراض
الاول على الوجه الوجيه لانه فان عموم الايجاب في الصفات والنفي يطلب
باعتبار موافقته على ما سبق والنفي عام لكن سوى المستغني في ذلك اعتبر
الاختصاص بما عليه المتكلم بالنظر الى المستغني انه يلزم ان لا يكون غير
فاعلا بالنظر الى لكن الكلام في افادة التقديم الاختصاص هذا آخر
ما اوردنا ايراده في هذا المقام المسند على كرم الاقوام تمت

الرسالة الشيخ العلامة الهراة على يد
اضعف عباد الله الغني حسين [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وفيه نظر لانه اراد بالخبر الفعل بهذا الفعل المنفي آه لا يجعل النفي جزءا
للمسند فذلك [illegible] وبه قدس سره ويلزمه عدم الفرق بين المثالين في ان النزاع في
ثبوت النفي وان لم يجعله جزءا اليه فلا يتصور تخصيص المسند اليه لان المراد
بها من تخصيص شيء بامر هو الحكم باختصاص ذلك الامر بهذا الشيء او ثبوته
له دون ما عداه فمعنى تخصيص المسند اليه بالنفي الحكم بثبوت النفي وانتفائه عن
غيره ولا يتصور ثبوت النفي له الا اذا جعل جزءا للمسند فاذا لم يكن جزءا له
لم يكن المسند اليه مختصا به وكذا التقوي والحصر لا يتمان ايضا اذ التخصيص
عرفت به اظهر [illegible] اعتراضه [illegible] وبه قدس سره لعدم لان تقدم
حرف النفي على المسند اليه [illegible] جعله جزء المسند وكذا اعتبار [illegible] في
الايضاح حيث قال [illegible] انما قلت [illegible] ما انا قلته [illegible] مقول لغيره
فالتقديم يفيد نفي القول عن المتكلم المذكور واثبات القول لغيره و

ولعلهم لم يفرق بين التخصيص والاختصاص او لم يفرق بين ثبوت العدم وعدم الثبوت كما لم يفرق
كثير منهم بين سلب النفي ونفي العموم الى غير ذلك من نظائره فحار [illegible] بحكم الاول واخرى بحكم الثاني
وذلك انه يعرف ما وله قدس سره قوله لكن الاول فلان عموم نفي الرؤية لانه آه فيه نظر
لان النفي اذا توجه الى الفعل المعدول عليها بالفعل المتعدي ولم يقصد توجهه الى تعلق
ذلك الفعل بالمفعول بناء على ان النفي [illegible] انتفاء ثبوت الفعل وتعلقه بالمفعول
واحتمال [illegible] المفعول فلا [illegible] التعرض له بالنزاع والسكوت عن عداه [illegible] لا
يخلو من ان اعتبار التعلق بالمفعول متقدم على اعتبار النفي او متأخر عنه فان كان
متأخرا عنه فالنفي ليس عاما ولا مستلزما للعموم وذلك وان كان متفقا ما علمه كما هي عليه
كلام المعترض فالنفي رفع الايجاب الجزئي وهو ليس عاما بل يستلزم العموم والعموم الذي
يستفاد من عموم الاثبات هو صريح العموم كما سيظهر وجهه [illegible] بل انا نقول انا [illegible] نعرف النفي الى الاثبات
والبعضية على تقدير صحيح الاستثناء [illegible] الايجاب [illegible] توجيه كلام الشيخ وذلك لا
يستلزم جواز حذف النفي [illegible] نحو ما انا رأيت احدا الا زيدا صريح في العموم [illegible] لا فرق في افادة
صريح العموم بينه وبين ما انا رأيت الا زيدا الآتي [illegible] احدا مذكورا [illegible] في الافراد قلت
لو سلم كان التوجيه المستلزم للفرق باطلا لا اعتراض عليه قوله لان النفي بحسب اعتباره متأخرا عن
جميع قيود الكلام [illegible] ايراد البعض [illegible] اسلوب الاشتغال [illegible] ما يجب
في الرد [illegible] الى ظاهر عبارة الايضاح حيث قال التقديم يفيد نفي الفعل عن المذكور وثبوته لغيره
على الوجه الذي [illegible] العموم والخصوص فان المتبادر منه ان العموم والخصوص [illegible] في المنفي [illegible] و
من هنا لزم عدم انطباق [illegible] الامثلة المقررة عندهم على القاعدة والمعترض بالاعتراض والحق ان
الرد [illegible] لا يكون بايراد النقيض يكون بالخصوص [illegible] اساليب البلغاء [illegible] ملاحظة [illegible]
وان العموم في هذا المقام [illegible] شمول عموم النفي [illegible] النفي كما هو المفهوم من [illegible]
[illegible] تطبيق الامثلة على القاعدة ويظهر انه [illegible] النفي [illegible] والكلام غير لازم
وان عموم الاثبات لا ينافي عموم النفي لجواز ان يكون الرد بايراد [illegible] النقيض ويظهر
ان ما انا رأيت احدا الا كان عاما اي باعتبار النفي [illegible] ان يكون [illegible] الاثبات ايضا عاما قوله
[illegible] وفيه نظر لان
[illegible] وقوع النكرة في سياق النفي يفيد العموم [illegible] الحكم [illegible]

في الشرح من ان مثل لم تقم انسان كلية لا مهملة قوله ولزم من ذلك عموم نفي الرؤية كما يتبادر انما يكون على سبيل
الاجمال آه يعني ان الشيخ خص عموم نفي الرؤية على سبيل الاجمال ارتكاب زيادة واما ارتكاب الزيادة في التفصيل
فيرتكب لان حاصل كلامه قدس سره ان النزاع منحصر على ثلثة اوجه احدها ان يكون النزاع في رؤيته
واقعة مما تحقق في سيد من فرد [illegible] نقيضه وثانيها ان يكون النزاع في رؤيته على احد لا بعينه فح يرد
ايضا بما ورد نقيضه وهو رفع الايجاب الجزئي ابا ايرادا والسلب الكلي الذي في قوة تعدد النفي بالفعل مستلزم
تعدد الاثبات بالفعل كذلك تعدد النفي بالقوة مستلزم تعدد الاثبات بالقوة ولم يصح ارادة الايجاب
الجزئي عموم وتعدد واصلا فمح منهم ان يراد بالسلب الكلي الذي لوحظ فيه التعدد اجمالا
كما لا يصح ان يرد بتفصيل النفي الذي لوحظ فيه التعدد مفصلا لا تعال رد الايجاب الجزئي
مستلزم للسلب الكلي منهم ان لا يصح رد الايجاب الجزئي كليا ما صريحا بل هو مستلزم للعموم
وفرق ما بين صريح العموم والعموم اللازم فان اعتبار صريح العموم فمن قبيل اعتبار شبهة التعدد
واعتبار العموم اللازم من قبيل اعتبار شبهة الشبهة والاعتبار شبهة الشبهة وثالثها ان يكون
النزاع في رؤيته واقعة على كل احد فح يجوز ان يطلع برد بايراد نقيضه كما هو الاصل
والفطرة قاضية بحسنه ويوافق الردان السابقين وهو رفع الايجاب الكلي ويجوز ان
يلاحظ انه في قوة التعدد ويرد بالسلب الكلي الذي لوحظ فيه التعدد اجمالا وبما ذكرنا
ظهر لك ان التعرض للتعدد جملة اجمالا فيما يحل رد الايجاب الجزئي لم يصح فيما
في رد الايجاب الكلي وان العموم الذي يستدعي عموم الاثبات هو عموم النفي في
نفسه وعمومه باعتبار النفي والخصوص عبارة عن عدم العموم اصلا وظهر انفرد به الفرق
بين صريح العموم والعموم اللازم قوله بل هو لرفع ما ارادت ذلك الاصغيار [illegible]
للزيادة مما تحقق الحاجة آه فيه ان هذا انما يصح اذا لم تكن النكرة في حيز النفي عامة لكنها
عامة كما عرفت فمعنى البعض لئلا يصير عاما وذلك البعض غير قادح في كونه نقيضا لانه
بعض مورد النفي قوله واما ايضا فلان كون الاستثناء من الاثبات انما لزم من
كلامهم كما ذا ارادوا كلام بعضهم وذلك لاختلافهم في توجيه ان سبب التخصيص والا فارادة حرف النفي
في مثل ما انا ضربت الا زيدا يقتضي ان لا يكون زيد مضروبا فمنهم من قال فيه ان النفي متوجه
الى مطلق الضرب ونفي العام مستلزم لنفي الخاص وفيه ان نفي العام انما يستلزم نفي الخاص اذا
لم يستثن الخاص وقال السيد قدس سره في شرح المفتاح حاصله
ان النفي متوجه الى ما يتوجه اليه الاثبات في الاثبات متوجه الى ضرب زيد فيكون النفي
متوجها اليه فيلزم ان لا يكون زيد مضروبا وفيه ان السابق وفيه نظر لانه انما اراد في التقديم

مع

مع الايلاء في المثال المذكور يستدعي توجه النفي الى كون زيد مضروبا فذلك يحكم به النظر انه انما
يستدعي توجهه الى ما ثبت بغير المسند اليه والا لما دل لما ان يفرض توجهه اليه فذلك فرض بعيد
في غاية البعد فالحكم بان المثال المفروض بناء على ذلك الفرض بعيد جدا واشعار الاختصاص انما
الفرض بصورة تقديم المسند اليه لم يأتيه في مثل ما انا ضربت الا زيدا ان هذا الفرع مع اشتماله
وقد يرد بان التقديم مع الايلاء يستدعي اثباتا بخلاف ما اذا لم يكن ذلك التقديم ولا يبعد ان
يقال في توجيه السابق ان قولك ما انا ضربت الا زيدا وما انا احد ضربت احدا الا
زيدا يفيد افادة ظنية او قطعية بصحة الاستثناء الا التي يلزم ان يكون زيد مضروبا
لكن في التقديم مع الايلاء يستدعي لزوم موافقة الاثبات المشار اليه للنفي في درج العموم
او يفرض صحة موافقة الاثبات المشار اليه للنفي في درج العموم ولما كان النفي فيه
المثال عاما خص منه البعض وجب ان يكون الاثبات المشار اليه عاما اعداء الوجه
انه عاما خص منه ذلك البعض فيلزم ان يكون النفي الى ضرب من عدا زيدا وثبت فيه ان
لا يكون زيد مضروبا كما ذكره [illegible] الا ان يقتضي قوله حيث قالوا انه مثل هذا التقديم
انما يكون ارد الخطاء في فاعل فعل معين متقرر هو الضرب لغير زيد وانما يثبت اذا اثبت لزوم
موافقة الاثبات المشار اليه للنفي في درج العموم ولم يلزم الا موافقة الاثبات المشار اليه
الى المسند الى النفي في درج العموم لم يلزم لجواز ان يعتقد المخاطب انك فاعل فعل الضرب قبله
اعتقاده بقولك ما انا ضربت الا زيدا فمعنى ان ضرب زيد مستند الى وضرب من عداه
غيري صح لا الى قوله وظاهر ان كون الضرب الواقع على من عدا زيد مسلما متقررا
بناء على انه الاستثناء من الاثبات ثم لجواز ان يكون ذلك قبل افادة التقديم كما اشار اليه بالتوجيه
السابق بعد ورود المقدمة ما سلمه السيد قدس سره حلو في اعلى التسليم لكان اولى قوله وفي قول مولانا
سعد الدين اشارة كونه اشارة الى خصوص شناعة الاستثناء من الاثبات ليس بظاهر لجواز
ان يكون السبب اخر قوله بخلاف الاستثناء من الاثبات حيث جوزه في بعض الصور فيه ان
الاستثناء مع عدم العموم غير جائز ومع العموم جائز لكن لا قرينة قبله مخصصة فيحتمل ان يدعي
العموم باقتضاء الاستثناء قوله يمكن دفع جوابه بالبعض الاصلي المطول المشار اليه وهو بعض
الجواب بخلاف منع المقدمة العامة فانه مبني على تسليم صحة الاستثناء من الاثبات وليس له جواب
حتى يحتاج الى دفعه قوله واما ان العطف التوجيه غير موجه فذلك لوجوه الاول ان مورد النقض
انه قال الا الاستثناء يقتضي الكلام فاذا كان الاستثناء من النفي كان مقتضيا للمنفي وح وجب

ان يكون النزاع في فاعل النفي حتى يتحقق النفي والاثبات في القيد واما اثبات النفي ونفي ذلك
الاثبات الذي في فاعل الامام الشوقي لانه غير مقيد ونفيه مقيد واذا تحقق ان النزاع في فاعل
النفي لزم ان لا يكون فرق ما بين ما انا ضربت الا زيدا وانا ما ضربت الا زيدا وذلك
اعترافه الاخير وذلك بنفيه وعلم انه ان يكون الطرف الاخر ايضا للتخصيص نحو الاعم
اعني نفي عموم الضرب المستثنى منه لابد ان يتحقق ثبوت العموم الضرب نفي وذلك الثبوت
لا الضرب ولذلك النفي صور كما ليست كما هو ظاهر عبارة المعترض وذلك لان
نفي ذلك الحكم كما يحتمل تقدير ضرب زيدا او على تقدير عدمه ويتصور مع اثبات ضرب
جميع من عداه وعدمه في الجميع وضرب بعضه فقط ويتصور مع الاول ضرب جميع من عداه
وضرب بعضه فقط ولا يتصور مع عدمه ضرب من عداه لانه حصر المركب المنفي فلا يكون
منفيا له ولا يخفى ان الحامل على تلك الصور ليس الا الصورة الاولى والرابعة فلا يكون
مقابل ذلك الطرف باطلا على الاطلاق وهو الاعتراض الاول ولو فرض كون الطرف
الاخر تخصيص المستفاد من التقديم هو الضرب يلزم ان يكون ذلك الثبوت ضرب جميع
من عدا زيد لجواز ان يكون المنفي ضرب احد لا ضرب جميع من عداه وهو الاعتراض
الثاني وفيه ان هذه الاعتراضات منشأ فيه ترك التحقيق لكلامهم وهو ان تقديم المسند اليه
مع ايلاء حرف النفي مستعمل في اساليب البلغاء الى يكون النزاع في الاثبات
وان يكون بين النفي والاثبات اتفاق في القيد ولا يخفى ان لا قيد للنفي والنفي
متوجه الى مجموع ما يتوجه اليه الاثبات كما هو حقيقة المناقضين بل
يعني ان الثبت يكون موافقا للمنفي باعتبار نفيه او باعتبار نفيه او بعض العموم
وان لم يكن المنفي معموم اصلا وجب ان لا يكون في الاثبات لانه كذلك كقولك
ما انا ضربت احدا فانه لما كان نفيا عاما بالقياس الى كل احد وجب ان يكون
اثبات الضرب انه كذلك ولهذا حكموا بامتناعه واذا كان المنفي باعتبار نفيه او
باعتبار نفيه عاما خص منه البعض وجب ان يكون الاثبات انه كذلك كقولك
ما انا ضربت الا زيدا فانه لما كان نفيا عاما بالقياس الى من عدا زيد ولذلك
حكموا بامتناعه واذا تحققت ما تلونا لك لعلك علمك ظهر لك ان المنفي
في المثال المذكور خاص عام باعتبار النفي وان لم يكن عاما في نفسه فاندفع

الاثم الفقير

١٤٧

الاعتراض الاخير وظهر انه ان الاتفاق في القيود بالمعنى الذي ذكرنا لا يقتضي ان
يكون النزاع في فاعل النفي فاندفع الاخران وظهر ايضا في الكلام تخصيص اثبات
الضرب من عدا زيد بغير المتكلم وتقييده بنفسه واثباته ضرب زيد لنفسه ونفيه عن
غيره وقس عليه هذا اما انا قرأت الا سورة كذا فانه تخصيص الا ان كان هذا
الكلام مسبوقا باعتقاد المخاطب شركة الغير معك في قراءة كل سورة او شركة الغير
معك في قراءة ما عدا سورة كذا او سورة كذا بتلك السورة كان هناك نزاعا في
والتخصيص للرد وان كان مسبوقا باعتقاد تفردك بقراءة كل سورة وتفرد
الغير بها كان هناك نزاع واحد واحد التخصيص للرد والاخر للتسليم تمت
الرسالة الشريفة المنسوبة الى العلامة المحقق النحرير المدقق كمال الدين مولانا عبد
الغفور رحمه الله تعالى وغفر له انه هو الغفور الرحيم على يد العبد الضعيف
المحتاج الى رحمة الله الملك الغني حسن بن شاه حسن الكلوي عفي عنهما

امين يا رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اضعف الاقوال في الاستعارة بالكناية على رأيه الاول ما تفرد به صاحب المفتاح
الملخص من الشافعي ودعواته فيقال لمن نطق شكر بركة منعمه ملك ما حال بالشكاية النطق و
ضرورت الكلام الا ما بها ان الكلام في الاستعارة بالكناية في تشبيه الامام معنونا هو تشبيه في النفس
الحال بالانسان مسلم والتوهم على هذا التشبيه للمعنى هو اثبات ما هو من الانسان المسلم و
لوازمه وهو اللسان فهذا الاستعارة تخييلية فالتشبيه استعارة بالكناية واثبات لوازم
المشبه به له وهو القرينة تسمى بهذا الاستعارة التخييلية ولا يكون هذه الا الاستعارة بالكناية
ولا يكون القرينة فيها ولما الا بهذه ودخل هذا الاطلاق الاستعارة على ما بالكناية مجردا اسمه و
الاطلاق خاليا عن المعنى والمناسبة نعم في التخييلية استعارة شي هو اللسان مثلا من شي هو المتكلم الحقيقي
هو الكلام فهذه ايضا خاليا عن الاستعارة اللفظية التي هي استعارة لفظ من معنى الى آخر الا ما التحقيق
عند رأي السلف المشهور كالشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف جار الله العلامة وحسن الله

اكر امن دار المقام وغيرها وهو ان يصرح بذكر المشبه به ويطلق ما عدا ذكر المشبه به والخطاب ذكر فيع الكلام
المشبه الاشارة الى ان المتكلم المشبه فيستعار مما ذكرنا به معنى مادام صريحا وهو الكامل ويسمى الاستعارة بالكناية
واما الكناية فقط دون الاستعارة فلان اللفظ المكنى عنه اعني لفظ المشبه به مستعار للمشبه قال المحقق العلامة
التفتازاني استاذ الاساتذة شكر الله مساعيه الجميلة في تحقيق الحقائق وتبيين الدقائق في شرح العلوم
علم البلاغة قلت هذا هو الصحيح لما كونه من كلام السلف هو ان لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر ردفه
ولازمه الدال عليه فالمقصود بقولهم اظفار المنية استعارة السبع للمنية كاستعارة الاسد للرجل
الشجاع في قولنا رايت اسدا لكنا لم نصرح بذكر المستعار اعني السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه لينتقل منه الى المقصود
كما هو شان الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به والمستعار منه هو الحيوان المفترس والمستعار له
هو المنية قال وقد اشار كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله حيث قال
شاع استعمال النقض في ابطال العهد من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات
الوصلة بين المتعاهدين وهذا من اسرار البلاغة ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا
اليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه نحو شجاع يفترس اقرانه ففيه تنبيه على ان الشجاع اسد
قال الشيخ اسد قال هذا كلامه وهو صريح في ان المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز
اليه بذكر لوازمه لكن ها هنا بحثا وهو ان قرينة الاستعارة بالكناية لا تجب ان تكون استعارة
تخييلية بل قد تكون تحقيقية كاستعارة النقض لابطال العهد على ما صرح به صاحب المطول وغيره
واقول ان كلام السلف يرجع الى ان لفظ السبع مستعمل في معنى هو المنية مع انه مذكور
بلفظ الدال عليه مطابقة ليس مراد امنه بل هو مراد من السبع لازم المنية وهو يقتضي ان المنية
لها معنى مراد منها ولا وجه له في بعض الغاية وعلى القول الاول هو معناها الذي وضعت
وضعت له فلزم التكرار في ارادة معناها او لفظ السبع انه معين وليس ها هنا معنى اخر
يصلح للارادة الثالث ما اختاره السكاكي وهو ان الاستعارة ها هنا ذكر المشبه وارادة المشبه
به حقيقة ادعاء المنية بالسبع ووجه التشبيه الاغتيال على الوجه الواضح المذكور في المطول و
قرينة التشبيه هو اثبات الاظفار التي لا تكون الا للسبع حقيقة ثم ذكر المشبه وارادة
فجعل السبع قسمين حقيقيا متعارفا وغير متعارف فكانه قيل واذا السبع
المغايرة والتي ترد من صاحب الايضاح والسكاكي الا ان المقصود ها هنا مجرد
بالفرق بين الرأيين في محض الاستعارة بالكناية ثم الفرق بين قول صاحب التلخيص والعوز
الاخيرين ظاهر والفرق بينهما ان السلف جعلوا القول بارادة لفظ السبع مقصودا و
يقولون المراد من السبع المنية وهذا استعارة من باب ذكر المشبه به وارادة المشبه اي
المنية والسكاكي لا يقول بذلك بل انما قال ان الاستعارة ها هنا مجرد ذكر المشبه وارادة
المشبه به اي السبع الا ان المتكلم والسبع والا ان المتكلم باق على ارادة

المقيد الحقيقي وهو الاثر من السبع الحقيقي والادعائي والسلم الحقيقي و
الادعائي ١٣ تم بعون الله تعالى

تمت على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الملك الغني حسين بن شاه حسن العلوي الحسيني غفر عنهما

من عوادي الزمان لحسين بن شاه حسن العلوي الحسيني ١٢٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مناح الغيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب و
نبيه المرهوب وعلى آله وصحبه المطهرين عن دنس الشرك ودرن الخطوب فاقول
افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور الاول ان تكون حصولها بقدرة
الله وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان تكون حصولها بقدرة العبد
وارادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وارادته فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان
الاقدار والتمكين مستندان اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة الثالث ان تكون حصولها
بمجموع المقدرتين وذلك ان تكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد وبالعكس
او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية وقد ذهب
الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث طائفة
اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة
القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار
والتمكين منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بافعال العبد وعلمه تعالى لا يخرجه عن كونه فعلا

فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم ما يصنع به العبد و
العبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد بهذا بعلم سيده به عن ان يكون اختياريا
للعبد والثالث مذهب الامام ابي اسحق الاسفرايني وحجج الفرق ومناقضاتهم
مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان الاشعري لما تقرر عنده
ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة اليه
تعالى من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون
قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو ساير الاسباب العادية ولا يلزم عليه
الشناعة التي اوردها المعتزلة عليه من انه يلزم ان لا يكون بين حركتي المرتعش وحركة المختار
فرق وربما عوّل البداهة في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي الهذيل العلاف انه قال حمار بشر
اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر
صغير يمكنه العبور عنه يطاؤه وان وصل الى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وان
اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت تعلم ان هذه الشناعة
انما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان
عاقلا يقول به في المعنى وان تفوه به بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد
ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضروري ثبوت
القدرة والارادة للعبد واما انهما موثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز
ان يكون من الاسباب العادية كما يقول الاشعري ودعوى ان ذلك مكابرة وذلك مما لا
يعلمه العلاف فضلا عن حمار بشر ومن ههنا الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه
الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تاثير قدرة
العبد وارادته لا يقال التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر وفق الارادة الا ان المراد
لانا نقول الاشعري يقسم القدرة الى الموثرة والكاسبة وما ذكرتم تعريف للقسم الاول
لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين ان معنى الكسب الذي يثبته الاشعري هو تعلق قدرة

وارادته

وارادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد ثم نقول اذا فتشنا
عن حال مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هو تاكد الشوق
ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه
امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر
الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعاث الشوق لازم بالضرورة وانبعاث القوة
المحركة بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب
الاشعري فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته واختياره
ولكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس في
شيء من المواد باختيار الموصوف الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان
علمه وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على
العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته منه
فلا يبقى النزاع بين الاشعري والمعتزلة الا في ان قدرة العبد موثرة عند المعتزلة وغير موثرة
عند الاشعري وانت خبير بان هذا الفرق لا يوثر في دفع الشبهة التي يتبادر الى الاوهام
العامة في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب
والعقاب لكون قدرة العبد موثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول بل القدرة
والارادة وتعلقهما بقدرة الله وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون
كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله سبحانه وتعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور
الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري فنسبة القدرة والارادة المتعلقين
بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة عن
اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به
فان الله تعالى اوقع في ذهنه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لانبعاث
القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب متساوقة الى حصولها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة

لا ينفع في هذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادي
تأمل صادق عن ذي فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات ما لم تكن لها اقتضاء
موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها على الله تعالى حق حتى يجب على الرحيم
ان يخص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل
من يملك عبدين ثم يعذب احدهما بغير جريمة وينعم الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد
ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان لله مستفيدان الوجود منه
مملوكان في الحقيقة لله تعالى فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تعالى له وما ناسب هذا الوجه
بعيد ان الانسان اذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه
بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك بالنعيم ويعلم ان خلق الكافر
ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة
قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته و
الحق الذي يروح انواره من كوة التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على
الماهيات الممكنات بحسب ما تستحقه وتقبله كما ان المنعم في النشأتين ممكن فكذلك المعذب
فيهما والمعذب في احدهما دون الآخر ممكن وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان لله
سبحانه ملكا ملآن بالكمال وخزائن كرمه مملوءة من نفائس جواهر الجود والافضال ‏بدل ملآى
فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تستدعي ظهورها في
مظاهر الاكوان وبروزها في مجال الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز
وتابى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاظهار فكما ان اسم
الهادي يتجلى في نشآت المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل والمذل يظهر من مظاهر
المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمعة
من لمعات انوار الحقيقة وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الالهية والسؤال بانه لم
صار هذا مظهرا لذلك الاسم وذلك للاسم الآخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا
مظهرا لذلك الاسم الآخر لكان هذا ذاك ثم توجه بقاء السؤال حينئذ فتأمل فانه
دقيق

دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب التقسيم الاولي ثلث مراتب ادناها مرتبة توحيد
الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بحق اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا الله
وقد انكشف ذلك على الاشعري امام وراء الحجاب حجاب القوة الفكرية او اقتبسه من
مشكوة النبوة فانه تقلد تقليدا ما اتى به ظواهر الكتاب والسنة والحكماء ايضا
قائلون بان الله هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه من قبيل الوسائط
والآلات وهذا وان كان خلاف ما اشتهر من المتأخرين المتكلمين لاقا ولهم لكنه
مما صرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي ابن سينا في كتاب التعليقات المشهور وتلميذه
الذي فضل عمر ابن الخيام رسالة في تحقيق ذلك اشبع فيها القول وبناه بمقدمات دقيقة
ولولا ما انا فيه من الشواغل العائقة وكوني على جناح السفر مستوفز لخصت بعضها و
ذكره ايضا تلميذه المرزبان بهمنيار في كتابه التحصيل مشيرا الى بعض مقدمات دليله و
لنعود الى اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول
فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره
الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو
ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في علمه الكامل بل يرى كل كمال
لمعة من عكوس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي لا تحقيق
له قليل الكمال ربما يعتقد ان الاعيان تشارك الشمس في النور لكن المستبصر يرى ان تلك
الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من
المرتبة الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد الذات وهنالك تنمحي الاشارة و
تنطمس العبارة ولا اجد من الوقت المساعدة للخوض فيه فانه بحر عميق وكفاك في تحقيق
هذه المرتبة الكلمات التي تنور بها امير المؤمنين ويعسوب الموحدين علي بن ابي طالب
عليه وعلى النبي وآلهما الصلوات والسلام والتحية والاكرام في جواب كميل بن زياد قدس
سره وتامل جوده وبره فلينظر المستبصر فيه بنظر دقيق ويتفكر فيه بفكر عميق يتجلى عليه
انوار التحقيق والله ولي التوفيق تم

سوده على سبيل الاستعجال العبد الفقير الى الله الغني ... ٩٩
ابن ... حسن الحسيني العلوي ...

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل في التحكيم

اعلم انه قد تقرر عندهم ان الذوات المعتبرة في الصفات ليس لها
تعين وخصوص ما اصلا لكن قد يعرض لها ذلك اما في الاستعمال
بان يجري على ذوات معينة او من جهة كون المعنى مما لا يمكن حصوله
الا لنوع معين مخصوص من الذوات كالناطق مثلا فان اصل
معناه على اصطلاحهم ذو النطق لكن من جهة ان النطق لا يكون
الا للانسان صارت الذوات مخصوصة به ولا ينافي هذا الخصوص
لو ساق (?) الوصفية وانما المنافي لها ما يكون بحسب اصل الوضع
كالكتاب والامام وعلم الاستعمال كالاسود والارقم للحية اذا
عرفت هذا فنقول لما كان معنى الفياض في اصل اللغة كثرة مخصوصة
اي كثرة الماء بحيث يسيل من جوانب محله ولم يمكن حصول تلك
الكثرة بعينه الا في الذات فالفياض بالماء مما استعمل
في غيره كان مجازا وايضا هو لازم ويستعمل الان متعديا بمعنى
الوهاب كما في قوله ذوارف العوارف المعارف
موهبة (?) فيزيد الجهم انه لا بد من ارتكاب المجاز فان
استعمل في الماء اسند الى الوهاب بطريق الاستعارة
التبعية بان شبه الوهاب بكثرة الماء في كونها سببا
... ورد الى الغير ولما كان العمدة في تلك المشبه به هي كون
ذات الوهاب كالماء توهم التشبيه بقول مكان الوهاب

منه له

لكن والمعنى بيان خلاصة التشبيه لان الاستعارة اصلية بجعل
الفياض اسما للماء على خصوص الذات فيه كما توهم فانه
توهم فاسد او نقول اولا المراد بالمواهب اي بالعوارف تلك
الطريقة انه بان شبه كثرة المواهب بكثرة الماء كما في
الكثرة انما فيه في الطرفين فيكون التشبيه في الظاهر
وان لم يشمل منها الا الوهاب بطريق المجاز المرسل بان
يعطي الفيض المستعمل كثرة المواهب منها والى الالهة
بعلاقة المتعلقة والمتعلقية اولا لكن التشبيه كثرة
المواهب على ما لا يخفى وهذا ظاهر بمعنى ما في الحاشية
حاشية الحاشية اما بغير واسطة او بواسطة واما قوله
في الاصل الحاشية او هو وصف له بعث مواهبه
عطفا على قوله الفياض الوهاب فظاهره انه جعله
من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف حتى يكون
ذوارف العوارف فاعلا والفياض لازما لانه جعله فيها
بمعنى الوهاب وان كان في الاستعارة باعتبار النقل
المجاز الى المواهب فتبين لك ظاهر الكلام منافي
وانما يمكن التوفيق بينهما ومن اخذ احدهما بان يجعل قوله
او وصف له بعث مواهبه عطفا على قوله فكأن في
الوهاب مجازا لكون اشارة الى توجيه اخر لتعلق
الفياض بالوهاب اي الفياض وصف للوهاب يعني

ان مسعيه نسبة معناه ونبعت مواهبه اى بسبب انه كان نبعت
مواهبه اى العلاقة بين المعنيين واما تطبيق حاشيه اى شيء على
ظاهر اصبق اى اشبه مصباح اى تكلف وتعسف بانه او التوصيف
متعلق اى بالشبه على صرفه عن ظاهره او منه استبعاد استعمال
الفياض بمعنى الوهاب بحيث صار حسبه فيه عن حاجة
ومتعلقه او لم نذكر وجه بينهم في كتب اللغة كالصحاح
وغيره وهذا الظاهر المستفاد من اصطلاحه اى اشبه فهم و
احتمال وما الطف كلام بعض المشايخ في هذا
المقام حيث قال واما جعل فياض فعال من الفوارف
من قبيل حسن الوجه فوجه غير حسن ثم انه قياس المبدار
الفياض انما هو في المعنى المصدري كالفعل الفيض
الا حصله علما وذكر ثانيا الوهاب ان مقابله بالجعل
معنى الفيض ذي واما خاصا هو دوام الفعل
المذكور واتصاله لكن حصوله بغير ذلك الفعل معنى
الفياض منه هو ذلك الفعل الدائم المتصل فان
اجرى على ذات المبداء فلابد من المجاز بان
شبه دوام ذاته واتصاله في صدوره اثره بدوام ذلك
الفعل واتصاله من غير ملاحظة انه اثره ومتعلقه وجعل
منه ابتداء اليه او بجعل او لاحقه للفعل المذكور
من حيث انه اثره ومتعلقه فيكون مجازا فيه من قبيل

استعمال

الخاص

استعمال العام في الخاص لخصوصية بعتبر العلاقة منه
اليه بطريق المجاز المرسل ايضا من جهة استعمال ما هو
لدوام المسبب واتصاله في دوام السبب واتصاله
وان كان انفصاله بالنظر الى ذات المسبب ايضا ولا معنى
لشبيه اتصال الذات من حيث الاثر والمتعلق باتصال
الفعل كما لا يخفى وفائدة التعلق بأي وجه اعتبر هي المبالغة
والاشعار بان المبدا لم يزل اتصال الفعل ودوامه كانه نفس
الفعل الدائم المتصل ولك ان تجعل من قبيل الوصف
بحال المتعلق بهذا ايضا اى فياض الفعل والاثر
على تلابس مثل هذا الاحتمال في صورة الاول لكن
لا يكون ثمة حينئذ تجوز باعتبار دوام يكون المتعلق معنويا او بجعل
المبداء الفياض جزا او ذلك الفعل المذكور وبالجملة
التقادير يصح وقوع الفياض نعتا للمعرفة اذا لم
تقصد به الحدوث والتجدد ولكون الاضافة لفظية غير
مفيدة للتعريف هذا وعندي ان الفياض في كلام المصنف
يحتمل وجها اخر احسن واظهر وهو ان يكون مبالغة
للمفيض كالدراك والحساس في مبالغة المدرك والمحس
فتأمل الى علتها اى جعل
المصباح والحمد لله المعيد من ما تم علوم المولى الكامل
بالجواهر الدين حسن شاه على الفياض في ابلاغ العلماء
فى سنة ٩٨٥ هذا النحو
وصححت الخط الاستاذ رحمه الله وهو نعم الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم ثقتي بالله نفس

الحمد لله منتهى الحركات المنزه عن الكيف والجهات والصلوة على محمد محرك فلك الرسالة وآله دافعي الشبه والضلالة
فهذه دخيرة تحل بعض معضلات الاشكالات الواردة على الحكماء تحل بعضه وحصر سبل العلل وسل العلل الى
الآن سعد به ادل البرية الذى الصمد اللطيف ابو الحسن بن احمد الشريف اوساكنا بها عمهما مرتبة على منهاج
الحق المحقق بطلان تركب المقادير من الجوهر الفرد فعلا وقوة فينتقض الحدود الغير المتناهية في المسافة المحدودة لو انها المتحرك
ولكل حد فرد آخر من المقولة لزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين فتوسل بعض الاجلة الى القول بان المتحرك حال عن المقولة وهو فرار
عن انكار المحسوسات من حرارة الماء المسخن وفوقية الكواكب ولزم منه الخلاء في الحركات الاينية والطفرة في الكمية اذ لا يماس
الجسم الحاوي المتحرك في الجيل الاول سطحها خلاء ولا يتقدر في الثانية فهو جوهر فرد وتعذر في ان التوقف على مقدار معين
فاسهل من عدم الانقسام ودفعه الى مقدار عظيم الى غير ذلك من المحذورات والشيخ الرئيس اجاب في الشفاء بما نقله
وجره بعض الى الاطناب الحمل الحقيقي لا يقتضي قيام المحمول بالموضوع كما في حمل الذاتيات والعالم بنفسه علم
وعالم ومعلوم لا لقيام علم به وكذا الصفة يعني نعم لصدقها انتزاعها حقيقة اتحاد المحمول مع الموضوع اي كالعالمية اي
كونه عالما وكونه مضيئا مدار الحكم في الاوهام والخواطر ان الاعراض لوجودها تباين محالها وتغايرها
حتى ان الجسم المتقدر مشتمل على موجودين متغايرين في الذات والوجود احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما التعليمي وهو
عرض من ولا يمين بريشد لا يشك انه يصح حمل المقدار على الجسم صح ان يقال هذا الخشب ذراع وذراع في ذراع حملا حقيقيا ولا يراد بالذراع
الا المعنى المقداري المشترك بين جميع المتقدرات به وكذا يصح ان يقال هذه الجماعة عشرة ولا يراد بالعشرة الا المعنى
العددي لا يقال لو اتحد العرض بوجوده مع محله لصح ان يقال الجسم بياض وحركة وطعم مع ظهور فساده
لانا نقول المعنى العرضي اذا اخذ بشرط عرائه عن المحل يقال له البياض والحركة والطعم واذا اخذ لا بشرط شيء
فانما يقال له الابيض والمتحرك وامثالها على انا لم ندع انه لا شيء من الاعراض يغاير محله في الوجود لانتقال العرض بتاخر
عن محله في الجعل والوجود فكيف يتحد معه لانا نقول العزوم عمم اذ الوجود صفة انتزاعية اعتبارية جاز
انتزاعه تارة من الموضوع فقط وتارة منه متحدا مع المحمول ولا مانع من هذا التجويز الا ما ارتكز في الخواطر من
اقاويل بعض المتاخرين فالجسم المتكلم مثلا ليس يوجد فيه موجودان متغايران بل الموجود ذات واحدة اذ لا يحللها
العقل وجدان فيها ان معنى مستقلا هو الجوهر المنقسم في الجهات ومعنى آخر لا هو الا انه يتحد بالغير ويسعه
وهو انه مسموع بكذا او محدود بكذا او بكذا او هو الجسم التعليمي والموجود من الجسم المتمكن انما هو ذات
واحدة يعني بها العقل الا معنى الجوهر القابل وانه محاط بالجسم الحاوي او سطحه الباطن لا ان المتمكن و
الحصول في المكان موجود آخر مغاير بالذات منضم اليه وكذا الجسم الذي لوضع المتحرك الايني مثلا

الى الحر

يس بحث يوجد فيه افراد الاين بوجودات متغايرة لوجوده حتى يوجد في كل آن ذات مغايرة للمحل بل هو

١٥٤

رساله حمد و شکر که در شرح مطالع تصنیف مولانا حنفی

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم متيمنا باسمه الكريم
ومعتصما بلطفه العميم الحمد لله على توفيقه لتعليق الكلام على هذا المقام والاشارة
الاجمالية الى التكميل بالاتمام والصلوة على خير الانام محمد وآله الكرام قال المصنف اللهم
انا نحمدك آثر النداء الطلبي لا اقتداء به وعناية وخصوصية هذه الكلمة شائعة في مقام التضرع
ولان اللائق بحال الحامد ان يجعل محموده اولا حاضرا مشاهدا ثم يحمده واستبان منه وجه
الالتفات والخطاب من بعد ذكر اسم الله الدال على المستجمع لجميع صفات الكمال ويمكن ان
يكون هذا اشارة الى ان هذا الاستجماع هو الظهور بحيث لا يحتاج الى دلالة في الكلام
بل ربما يدعي انه عدم ذكر ما يدل عليه اوفق بمقتضى الحال بل المهم الدلالة على انه حقيق بان يحامد
يحكى انه من احوال التوجه الى جنابه على الكمال حتى خاطبه على ما قيل في بيان اللطيفة
المختصة بالالتفات في اياك نعبد او للتنبيه على انه لذاته يستحق الحمد وآثر تاخير المفعول
على ما تقرر الدال على الاختصاص المناسب للمقام كما وقع في بعض كتب القوم لان المقام
مقام الحمد فتقديم الحمد اشد طلبا في مقتضى الحال ولانه جار على ما هو الاصل من تقديم العامل
على المعمول ولما فيه من لطف الاشارة الى ان ما شوبه تقدم المفعول عن الاختصاص
امر كفت شهرته واستغراقه في المعقول مؤنة ذكر ما يدل عليه بل ربما يدعي انه ذكره من
فضول الكلام مع ان الاختصاص هنا لا يصفو من شوب شبهة كما قيل وجعل التقديم
على مجرد الاهتمام وان كان دافعا للشبهة لكنه محتمل بخلاف المقصد احتمالا راجحا لان التخصيص
لانه للتقديم غالبا وقدم الحمد على الشكر لانه اوفق للكتاب المجيد وليعمل بموجب حديث
الابتداء قال عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم ولان الحمد يعم
الفضائل والفواضل والشكر يختص بالاخير فيكون اشرف وهذه الحيثية وآثر ما على
على المدح لانه يعم ما لا اختيار للممدوح فيه وانما يختص الحمد بالاختياري ويخل و
المدح يعم الحي وغيره قبل الاحسان وبعده وانما يختص الحي ويكون بعد
الاحسان فظاهر الدلالة على كونه تعالى حيا واصل احسانه الى العباد وان قال

سبحانه من صفات الكمال وجزيل النوال باختياره مع وشرفها بالاختيار على ما هو السبب في الاختيار
لكن ينساق ذوي الفطرة السليمة وانما الجملة الفعلية على الاسمية مع كونها خالية عن جلبة الدوام والثبات
الذي هو لها الاسمية لان الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددي وانه ادل بالاعتبار في هذا
المقام من الثبات والدوام لدلالة الاول على المقابلة كما ان ما يقابل الحمد من انواع الانعام
واصناف الافضال التام متجدد ومع الاستمرار فلا يخلو لمحة عن انعام جديد ومزيد الاحسان
غب مزيد ظهر وجه اختيار صيغة المضارع من بين صيغ الافعال وما يشار صيغة المتكلم مع
الغير على المتكلم وحده فلانه عظم شأن حمد الله لما يشعر به الاشارة الى ان هذا الامر
العظيم الخطب الجسيم لا يتولاه وحده بل يحتاج الى معاون ونصير ومعين وظهير وفي الاشارة
الى ان هذا الامر رفيع الخطير الامحتي هو عظيم القدر اوالى انه شريف فالحق هو صادر
عنه وربما يدعي ان فيها اشارة الى ان حمده سبحانه يكفي جميعه والسان بل بالجنان واللسان
ايضا على ما قال الامام الرازي ان حمد الله يعم الموارد الثلثة مع جهة انه يحتمل حمد جميع المواد
حامد الكل ماينقطع به كالسكر وتعدد الحمد لله للاهتمام او لتسوية الحكم او التخصيص
فكانه قال الا له كما ان المحمود ليس الا الله سبحانه ثم ان اسمية هذه الجملة ذ تقدير
بكلمة ان زيادة لتاكيد والاهتمام بالنسبة الى تحقيق هذا المقام ويظهر الكفت في الامام قال
الشارح الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم واستحسن الاعلم انه كلا من الحمد والوصف مصدر المعلوم
ويحتمل ان يكون مصدرا للمجهولية ويجوز ان يكون الحاصل بالمصدر بلا وجه اوالقدر المشترك
منهما ولا شك ان مقام حمده سبحانه يلائمه الاستيعاب كما يلائمه الاستغراق اي كل حمد من الازل
الى الابد وهو ان حامد كان باعتبار وجه كان في تقسيم فاللام في قول الحمد والحمد للاستغراق ويجوز
ان يكون للجنس ويحتمل على ان الجنس والحقيقة لانه مقام التعريف ثم ان المتبادر من قوله هو
الوصف بالجميل كون الباء صلة للوصف فيكون الجميل هو التعريف محمود ابه وهو ملكه كلا
[illegible] فالوقد جاء بانه مساو للممدوح لكنه محمود به او يحتمل ان يكون الباء على
السببية فيكون الجميل هو المحمود عليه ويقع ان لا الجميل كما ان يكون كذلك [illegible]

[illegible]

سواء كان كذلك في نفس الامر او لا ثم الواجب ان يعتقد الحامد ان ذلك الوصف جميل وان
المحمود متصف به سواء كان في نفس الامر كذلك او لا وسينكشف عند الكلام انكشافا تاما ان شاء
الله تعالى ومعنى قوله على جهة التعظيم ان يصير الشخص الواصف بواسطة ذكر الوصف معظما للمحمود
يعني ان الوصف المذكور يتحقق بها وجوه وانواع والمراد ان يتحقق الوصف الذي هو الحمد على وجه
ونوع يتحقق معه التعظيم ولو حملت الجهة على معنى الطريقة يتجه عليه ان الوصف على طريقة التعظيم
لا يستلزم التعظيم الا ان يراد به معنى خاص اي على طريقة يصير الشخص بواسطتها معظما فيؤول الى
الظاهر الا انه منقول من قال [illegible] قصد التعظيم احسن لانه اظهر في الدلالة على المراد وعلى كلا التقديرين
يجوز ان يتعلق كلمة على بقوله هو الوصف اما بتضمين معنى الوقوع او الورود او الاشتمال او بلا
تضمين كما قيل في قولهم رتبه على كذا او قد يقال يجوز ان يحمل الجهة على العلة اي بناء على ام هو
التعظيم ومنشأ [illegible] كل من المحمود به والمحمود عليه مذكور في التعريف لان الام الموصوف بالتعظيم هو المحمود
عليه ولو قيل ان المعنى على ذلك التقدير بناء على علة هي التعظيم [illegible] باسم الواحد اي ام هو المحمود
كان المذكور فيه انما هو المحمود به فقط كما في الاول والثاني وكلمة على متعلقة بالوصف على تقدير معنى
البناء او بمقدر هو البناء لما كان ان الجميل متناولا للانعام وغيره فيه بحث مشهور
وهو انه لا وجه لتناول الجميع لغير التقسيم الى كون المحمود واقعا بازاء النعمة وبازاء غيرها لان الجميل
هنا المحمود به لا المحمود عليه كما اشير اليه والجواب [illegible] بوجوه الاول انه يقال ان اللام في قوله
للانعام للاجل والتعليل واللام [illegible] صلة [illegible] الحمد [illegible] لما كان الجميل متناولا
للوصف الذي يكون لاجل الانعام والذي يكون لاجل غير الانعام ولا يخفى ان هذا في غاية البعد
وليس [illegible] السليم [illegible] وابعد منه ان يقال [illegible] احتيج الى ذكره لكن [illegible] دفعا لما يتوهم ان
الجميل يمكن ان يكون محمودا عليه باعتبار الباعثية والسببية ولا يخفى ان ذلك خلاف ما قصده
[illegible] والمتكلمون ان هنا امرين يفهم منهما عموم المحمود عليه والثاني انه ليس المراد تناول
الجميل لهما كونهما [illegible] بل المراد به وقوعه عليهما [illegible] في مقابلتهما كما في قوله فيما بعد [illegible]
النعم الواصلة الى الحامد وغيره فان عموم الحمد للنعم بهذا المعنى [illegible] كان الجميل [illegible]

مسماه الواقع وادخل في تعريف مفهوم الحمد بلا قصد فهم منه ان الحمد يقع على كل [illegible] انه
انما قيل تكلفا ولا تكلف [illegible] ولا [illegible] ما قيل ان الواقع بازاء الانعام وغيره هو الوصف
بالجميل الذي هو الحمد لا نفس الجميل الذي هو المحمود به فان قلت اريد به وقوع الجميل عليهما و
ذكره في مقابلتهما ووقوع الوصف به عليهما مسامحة قلت فيرجع تناول الجميل اياهما على
ذلك التقدير الى عدم تقييد الوصف باذكر حقيقة وذلك لانه لو سلم ان الواقع بازاء
الانعام وغيره هو الوصف بالجميل لا نفس الجميل فلا نسلم انه لو اريد به وقوع الجميل عليهما و
ذكره في مقابلتهما ووقوع الوصف به عليهما مسامحة يرجع تناول الجميل اياهما على ذلك التقدير
الى عدم تقييد الوصف باذكر حقيقة بناء على ان الاول [illegible] وحده ذاته وعدم تقييده
باذكر هو انه لا مانع من الخارج عن التناول المذكور ولا شك ان المتفاهم [illegible] ومجموعهما
دليل على ما ذكره قدس سره والثالث ان هذا [illegible] الشرطية على كون الجميل في التعريف المذكور
محمودا عليه ان يحمل الباء في [illegible] السببية ولا شك ان ذلك مستلزم للالتزام المذكور سيما اذا كان
مؤيدا باطلاق الوصف المذكور ولا يرد انه صرح قدس سره فيما سبق بكون الجميل الواقع
في التعريف محمودا به بناء على ان المحقق الثابت عنده هو كون الجميل فيه محمودا عليه ولذا اجاب
بعضهم عن السؤال المورد بقوله لم لا يجوز ان تناول الاختياري وغيره اياها فيتبين كون الجميل
محمودا به كما دل عليه قوله وقد يجاب وانت تعلم بعد هذا الجواب لان الظاهر ان الباء
صلة الوصف كما سبق ومع ذلك لا يظهر ما ذكره من كلامه قدس سره فيما سبق والرابع انه قدس سره
حمل كلا من عموم الجميل المحمود به للانعام وغيره ومن عدم تقييد الوصف المذكور في مقابلة
النعمة الى الانعام [illegible] الا ان الحمد قد يكون بازاء النعمة وقد لا يكون [illegible] من الامرين
على ذلك لا يحتاج الى بيان [illegible] الاول علمه فيما [illegible] مقدمة معلومة [illegible] ان المحمود به قد يكون
محمودا عليه وقد لا يكون وتحريره انه لما كان الجميل المحمود به متناولا للانعام وغيره وكان من
المعلوم ان المحمود به قد يكون محمودا عليه وقد لا يكون [illegible] ان الحمد قد يكون
[illegible] اعتبار ان ما دخل في الحد [illegible] لا يكون [illegible] لفظ الحمد [illegible]

بتقييد الوصف المذكور بني منهما تناول الحمد المذكور للوصف بالجميل في مقابلة الانعام ولغيره
من مقابلة الغير فظهر ان الحمد المحدود وعمهما وفيه انه لا يظهر حصول كل منهما ولا على حدة
ومع ذلك انما يتم ما ذكره في بيان دلالة اللام ولم يثبت انه كل محمود به يكون بتلك اعلم والجرية
قوله من مكارم ... اي الاخلاق الكريمة وهو من ... وما يحمد ويحمد ... لا يجعل نفعا
قبيل اقامة الصفة الى الموصوف والخلق ملكة يصدر عنها الافعال بلا روية وتكون
مكتسبا ... ان يترقى في حرف حرف كالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى
خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ الصدور ... عن النفس لم تسم ايضا خلقا و
اذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وهي ... الاعمال اي الاعمال
والمراد بالعمل مطلق الفعل سواء كان فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح
فيندرج فيه الادراكات والاعتقادات وسائر الكيفيات النفسانية وغيرها
فهو من قبيل التعميم بعد التخصيص مع ... وعليه ما قيل من ان البيان قاصر على المتبين
قوله ولم يقيدا ... الوصف المذكور نوقش فيه بان عدم تقييد الوصف بما دل على وجوب
ظهور كون الحمد عاما مشتركا ولا ما وقع ... بازاء النعمة وما وقع بازاء غير ها من الموجب
عدم تقييده بشيء من المتقابلين ... الا ان يقال ان كون الحمد واقعا بازاء النعمة او ظاهر
والمام بتقييد الوصف المذكور بكونه في مقابلة النعمة ظهر انه لا يكون واقعا بازاء غير النعمة
مع ظهور الامر وقد يقال ان كون الشيء عاما لا يقتضي تحقق فردية المتقابلين وقوله ظهر ان
الحمد ... عليه والقول بان معنى قوله يكون ... ان يكون بعيد بل ...
تامل تظهر ركاكته وقد نقل عنه ... في بعض الحواشي بيان ما قصده بقوله لما كان
الجميل مشتملا ولا ... لو كان وقوعه بازاء النعمة شرطا لتقييد به لاقترانه بالجميل الذي
هو ... ما نقل ... عنه ان الاصل ... استلزام اللازم المذكور ... اطلاق
الوصف والحكم بتناول الجميل للانعام وغيره ... ذلك الاستلزام ولا ... ان يحمل
ما في اصل الكتاب عليه بعيد لا يساعده العبارة على ان ... الحمد ...

الاختيارية المذكورة بما نقل عنه ... في ... المتن وما ذكره في ... قطعيتها فتدبر
ولا يخفى ان المقدم المذكور بعد التسليم ... انما يستلزم كون الحمد واقعا بازاء النعمة وبازاء
غيرها لا ظهوره ... لظاهر ... في ... الا انه قد يحصل ظهوره لانه حالة ... ومبالغة
في الاستلزام والحكم ... مقصوده ... من هذا الكلام ... ان ... قول الشارح فيما
سيأتي ... عموم ... ان هذا التوزيع لم يقع موقعه اذ ... ان ... كلام الشارح
فيما سبق كون المحمود عليه اعم من الانعام وغيره ... ان ذلك ليس كذلك ... ذكر قوله
فيما سيأتي قد ظهر ما ذكره ... ترتب الحمد ... كانت ... ان ... في قول الشارح
فيما سبق فيهما العموم والخصوص ... التوزيع ولو حملت ... الفصيح فلا يتم ما ذكره و
لو سلم انما التوزيع فنقول ... ان ... كلام الشارح فيما سبق كون المحمود عليه
اعم من الانعام وغيره ... اذ اللزوم ... والعلم ... بل ... لجواز ان يكون ... محتاجا
الى بيان ولذلك ... الشارح ... لان الحمد قد ترتب على الفضائل الخ وانما اشترط
كون ذلك الوصف الخ ... ان كون الوصف على الجهة المذكورة ... فيه
الحمد بل هو شرط لها ... عليه قوله ... كل واحد منهما ... شرط او
انه يحمل تامل وكذا الاشارة ... بعبارة التوصيف ... ان يقال ان المراد
من قوله على جهة التعظيم التعظيم الظاهري ومن قوله التبجيل التعظيم الباطني او العكس عنده
ثم يقال وانما اشترط الخ اذ اللفظان المذكوران لم يوضعا لمعنيين حتى لا
يحتاج الى بيان المراد منهما ولعله ... لم يبينه لظهوره ... ذكر المراد ... حمل الظاهر
التعظيم والتبجيل في التعريف الذي ينبغي ان يحترز فيه عن التكرار الغير الضروري و
التغيير ... فانه ... حملهما على نوعي التعظيم وهما الظاهري والباطني لان الظاهر
تعدد التعظيم ... لا ... الصنفان منه او التكرار وقد اشار اليه ... فيما نقل
عنه في بعض الحواشي حيث قال المستفاد من قوله التعظيم والتبجيل انتهى وقد نقل عنه
... التعظيم مرادف التبجيل ... زيادة العطف ... او ... قد ... انتهى

لو ههنا رعاية السجع المعتبر عند البلغاء لا دفعها للسجع لكنه اشار ههنا الى توجيه اخر انتهى قدم
فائدة العطف بين المترادفين في قوله [illegible] فيما سبق عطف [illegible] اشكل على قوله [illegible]
عطف التفسير تقرير للمعنى في الاذهان واما التوجيه الاخر الذي اشار اليه ههنا فهو افادة
اشتراط التعظيم الظاهري والباطني المستفاد من التكرار المفيد لكمال التسليم لها او من
تخصيص احدهما بالظاهر والاخر بالباطن وفي التكرار [illegible] اولى لانه [illegible] احد
ان هذا التكرار ليس ضروريا ولا حاجيا وكذا لا ضرورة ولا حاجة في التعريف الى التاكيد
المعنى وتقريره في الاذهان وكذا رعاية السجع [illegible] ان يحمل ذكر المترادفين على التاسيس
لا التاكيد ورعاية السجع انما تحصل بالاكتفاء بذكر التبجيل فذكره يدل على ان الاصل
قوله لانه اذا ادعى مطابقة الاعتقاد [illegible] فهم من ذكر الوصف
باللسان لا [illegible] توهم ان المقصود المطابقة بين ما ذكره من الوصف الكامل [illegible]
للمحمود [illegible] وان كان [illegible] مطابق للواقع ولا يخفى ان هذا الكلام [illegible]
اذا كانت الحكاية الواقعية في مقام التمجيد اخبارا [illegible] اذا كانت انشاء فلا يجوز كلاما
[illegible] كلامه [illegible] لانه على تقدير كونها اخبارا لا حاجة الى اعتبار المطابقة
الاعتقاد الى تكلف وعلى تقدير كونها انشاء فلا معنى لمطابقتها للاعتقاد الا ان تتكلف
ويقال المراد مطابقة الوصف الصادر من الحامد لاعتقاده استحقاق المحمود عليه للحمد او يقال
[illegible] مطابقة الاعتقاد كناية عن موافقة القلب للسان في انشاء التعظيم او يقال المراد التوافق
[illegible] بينه وبين ما في نفس الوصف المحمود [illegible] وذلك [illegible] او كان ذلك من قبيل الانشاء
وان كانت تلك العبارة غير ظاهرة [illegible] **قوله** او مخالفة افعال الجوارح اي مخالفة
فعل من افعال الجوارح بحسب زعم الحامد ولعله حمل اللام على الجنس [illegible] وانما قيد بذلك
لان مخالفة فعل جارحة من الجوارح [illegible] عدم كونه حمدا [illegible] اذا كانت
في [illegible] الواقع لكن لا يكون [illegible] لكون الوصف المذكور حمدا حقيقيا وقيل انه
لو كانت الافعال مخالفة [illegible] لكن [illegible] الافعال المخالفة عنه ملاحظة نكتة

فعدم كونه حمدا حقيقيا محل تردد وعلى تقدير ان لا يكون حمدا حقيقيا ظاهرا ليس استهزاء وسخرية لعدم
قصد الاستحقاق فيه وجوه منها [illegible] ان ههنا عدة ابحاث يستدعي المقام ايرادها الاول
ان المدعى كون التعظيم [illegible] ظاهرا والباطني شرطا لكون الوصف المذكور حمدا والدليل الذي ذكره
لا يفيد توقف الحمد عليهما فضلا عن كونهما شرطا وذلك لانه لا يلزم منه الا مجرد كونهما لازمين له و
الشرط اخص من مطلق اللازم [illegible] والثاني ان الدليل المذكور يفيد عدم مخالفة الاركان
لما ذكره باللسان وعدمه [illegible] لا يقبله الطبع السليم ولو كفى مجرد عدم مخالفة فعل
الجوارح في حصول التعظيم الظاهري لكفى عدم مخالفة ما في نفس الواصف للسان في التعظيم
الباطني بلا تفاوت بينهما وقد يقال ان المعتبر في القلب موافقته مع اللسان فيما يقوله وما
يعتقده وعدم موافقته له قد يكون باعتبار المخالفة وقد يكون باعتبار السكوت بخلاف الجوارح
لان عدم موافقتها باعتبار المخالفة فقط لان [illegible] موافقتها له [illegible]
ان اللازم [illegible] مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة افعال الجوارح للوصف المذكور لا لزوم
اعتبار التعظيم لانه قد يكون الاعتقاد وعدم مخالفة افعال الجوارح لا على طريق التعظيم بل
[illegible] بيانا للواقع والرابع ان [illegible] انه اذا ادعى [illegible] مطابقة الاعتقاد مع موافقة افعال
الجوارح اياه لم يكن حمدا حقيقيا بان يكون [illegible] بل يكون مجازا بعدم ثبوته
لانهم ذكروا ان مدح السلاطين [illegible] على سبيل المبالغة مع اعتقادهم انه [illegible]
ولا شك انه ليس سخرية بالاتفاق كيف وهم يعظمون لهم والتعظيم ينافي السخرية او [illegible]
الاستحقاق [illegible] ان المراد بتلك الاوصاف المعاني التي [illegible] يعتقدون
اتصافهم بتلك المعاني [illegible] ان المراد [illegible] لا يكون [illegible] بالتعظيم
الباطني وان كان [illegible] والبلاغة [illegible] التعظيم الباطني [illegible] كلا التوجيهين
المذكورين [illegible] بعدم كونه حمدا الا كونه سخرية اذ يعتبر فيهما امر آخر غير
عدم التعظيم وهو [illegible] موافقة القلب ولا مخالفة [illegible] منهما [illegible] ان الانسب
انه اذا خالفه افعال الجوارح [illegible] مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا حقيقيا اذا كانت [illegible]

لكنك كما سبق ولو سلم فلا نم انه مخرجه لمواد ان لا انعقاد الاتحاق وسيعني الافاضل مهما
تكلفات باردة والاشتغال لامثالها ليس الا من قبيل تضييع الاوقات فعليك بالتامل
الصادق في هذا المقام فانه مما زلت فيه اقدام الاقوام قوله فقد اعتبر الخ هذا اشارة
الى النقض الاجمالي في الدليل الذي اورده على الاشتراط المذكور تقريره انه لو تم لزم ان
يعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان واللازم باطل لما سيذكره الشارح من قوله وهو باللسان وحده
او لانه يلزم ان لا يكون فرق بين الحمد اللغوي والشكر الاصطلاحي ويمكن ان يجعل هذا السؤال
معارضة في الاشتراط المذكور وتقريرها يظهر مما سبق بادنى تامل وقد يقال لا وجه لايراد
هذا السؤال بعد افادة العبارة الاولى كون الامرين المذكورين شرطا لكون الوصف
المذكور حمدا على الوجه الذي قرر ذكره قوله والاركان قيل المراد بفعل الاركان العمل
من الفعل الموافق لما ذكر باللسان وعدم فعل المخالف لا مطلق ما يقتضيه العبارة السالفة
وبهذا اندفع ما قيل من انه لا يلزم من اعتبار عدم مخالفة الجوارح اعتبار موافقتها الا ان
موافقتها انما يتحقق بان يصدر عنها ما ينبئ عن التعظيم كما لا يخفى وفيه تامل ولا يلزم من عدم المخالفة
ذلك قوله ايضا اي كما اعتبر فيه اللسان او كما اعتبر فعل الجنان والاركان في الشكر
الاصطلاحي [illegible] من الشارح هو انسب [illegible] فتامل ووجهه هو موافقتها
قوله لانا نقول الاكثر [illegible] انه ان اريد باعتبارهما في الحمد اعتبارهما في ماهيته وحقيقته
كما هو الظاهر فاللزوم المدلول عليه بقوله فقد اعتبر مسلم وان اريد به اعتبارهما في حصوله
وتحققه فذلك اللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فما هو لازم غير باطل وما هو باطل غير لازم منه
فلا محذور هذا حاصل كلامه ولكن يتجه عليه ان [illegible] على ان
فعل الاركان شرط لان [illegible] فعل الاركان [illegible]
انما يكون موافقا له اولا فلا [illegible] انه شرط ولا خفاء في انه كلام على السند الاخص
فلا يجدي نفعا لكن الغرض مما ذكر هو التنبيه على انه في حد ذاته لا يخلو عن قصور لا دفع المنع و
منه يعلم حال ما قيل ان انه كلام على تقدير التسليم قوله ولا جزء ثالث له هذا ما لا يحتاج اليه

اوما نوهم

16

او ما يتوهم مما سبق من كون كل من فعل الاركان والجنان جزءا من الحمد لا يصح كونه جزءا ثالثا حتى يحتاج
الى دفعه ايضا والكلام في كونه كلاما على السند مثل ما مر آنفا وقد يقال ان ذكره على سبيل التوجيه من قوله
لا جزء [illegible] بان الوصف المذكور [illegible] من فعل اللسان لكنه يمكن ان يطلق
[illegible] كالشكر المصدق على كل من فعل الجنان وفعل الاركان [illegible] وصف الجميل [illegible]
ان يشتبه [illegible] وجب تنبيه فنبه لدفع هذا التوهم وانت تعلم [illegible]
كل [illegible] الكلام [illegible] قوله ثم الجميل ان ما دل عليه [illegible]
في الجميل [illegible] ان يكون الجميع مساويا للانعام الذي هو اختياري وغيره [illegible]
مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال ومن الثاني [illegible] الى الاختياري وغير الاختياري
فالترديد الذي ذكره [illegible] جارية في كلامهم [illegible]
وقد يقال [illegible] بكلام [illegible] قوله كان الحمد مرادفا
للمدح [illegible] مشهور [illegible] من مجرد كون الجميل [illegible] في توصيف الحمد [illegible] الاختياري
وغيره [illegible] عن الترادف اذ قد اعتبر في الحمد كون الوصف المذكور على جهة التعظيم
ولم يعتبر في المدح [illegible] المثال المذكور غير منتقض قوله واتجه عليه ان يقال [illegible]
[illegible] بطلان اللازم [illegible] تسليم لا ينافي الترديد [illegible]
[illegible]
ان يكون [illegible] المعترض على كون الجميل المذكور في التوصيف محمودا [illegible]
عن [illegible] الترديد [illegible]
[illegible] الشق [illegible] بصفاته الذاتية [illegible]
[illegible] المعترض [illegible] محمودا عليه [illegible]
[illegible] المذكور محمودا عليه [illegible] بصفاته الذاتية [illegible]
والقول [illegible] الشق [illegible] كون الجميل المذكور محمودا به [illegible] مع كون الشق

الاول ابراهيم كونه محمودا عليه فالا يلتفت اليه والثالث انه يكون بناءها على ان المعترض
عالم بكون الجميل محمودا به وبالسعادة بجنسه ومن المحمود عليه حاصل انها غير داخل عنهما فتح لا يكون
النص مثال اللؤلؤ باعتبار المحمود عليه وان كان من الآني من حيث هو ممتنع اصنافه بل
باعتبار المحمود به وذلك لان المدح اذا تعلق بغير المختار يكون المحمود به غير اختياري
لا محالة كما ان المحمود عليه كذلك ومع يكون ذكر من صنفانها باعتبار انه واقع في الكلام المعترض
به والا فعل لزم الملكة ههنا **قوله** لزم ان لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له تعالى
مدحا في بعض تصانيفه واعلم ان الحمد اذا خص بالافعال الاختيارية يلزم ان لا يحمد الله
سبحانه على الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت عين ذاته او زائدة
عليها بل على انعاماته الصادرة عنه باختياره اللهم الا ان يحمل تلك الصفات لكونها
ذاتية كافية فيها عن الافعال الاختيارية فيستحق بها ما يستحق انتهى كلامه وعلم منه ان هذا الكلام
ليس مبنيا على مذهب المتكلمين على ما نقل عنه توضيحه بناء على ان الصفات الذاتية له
تعالى قديمة والمشهور من المتكلمين ان القديم لا يكون اثر الفاعل المختار من حيث هو مختار فلا
يكون تلك الصفات اختيارية فكيف يكون الجميل الوارد على الحمد من الشق الثاني من الترديد
شاملا لها فلا يكون الوصف بها حمدا اذ الحمد ليس الا الوصف بالجميل الاختياري بل بما ذكر
ولو انه يعلم منه انه يمكن اختيار الشق الثاني من الترديد ومنع لزوم ان لا يكون وصفه تعالى
بصفاته الذاتية حمدا له بناء على ان الاختياري اعم من ان يكون حقيقة او حكما لا يجعل صفاته
الذاتية انها اختيارية حكما لكنه بعيد عن مقام التعريف وقد ناقش فيه بعض بطلان
اللازم مستند الكون بان يكون وصفه تعالى بتلك الصفات حمدا له لغة محال لا بد من
بيان ما هو **قوله** وقد يجاب بانه متناول لها معنى الاختياري انه جواب باختيار الشق
الاول من الترديد المذكور ومنع الملازمة فالدائرة عليه مشددا باعلم المحمود به لا يستلزم
الترادف وهذا الجواب ظاهره انه يلي في ثالث الاحتمال الاول والثاني واما على الاحتمال
الثالث فلانه لا يظهر وهو قول المجيب يحمد به يكون السائل معترفا به فتدبر
المكملين في الحمد باحدهما عام والآخر خاص بخلاف المحمد [illegible]
في المدح لكون كل منهما عاما ١٢ منه

١٦١

قوله ولا بد ههنا من اعتبار قيد زائد الا لم يكن تعريف الحمد مانعا لدخول المدح لا يكون غير
المحمود عليه اختياريا وفيه بحث من وجوه الاول انه لا دليل ولا قرينة على اعتبار هذا القيد
الزائد في التعريف المذكور ودعوى ظهوره ممنوع والثاني ان الكلام ههنا في المعنى اللغوي للحمد
وهو على ما صرح به ارباب اللغة مستورد وانه لا يشترط فيه كون المحمود عليه خاصا بالاختيار بل
مع عموم المحمود به والثالث انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون وصفه تعالى بصفات الكمال
مطلقا على صفاته الذاتية حمدا وهذا بعينه هو ما سيجيء في ابطال الشق الثاني اذ اجمل السؤال
على الاحتمال الثاني وقد قرر عليه بعض الافاضل كان الواجب ان يشير ههنا الى دفعه
ولا يكفي ههنا شيئا انه قد صرح في بعض تصانيفه بحمده على صفاته الذاتية [illegible]
نقلناه واعلم ان المقصود من ايراد [illegible] على هذا المقام هو التنبيه على اختلال هذا
السند [illegible] وانه لا دافع للمنع المستند اليه انه قد صرح في بعض كتبه بجواز منع الكلام
على السند الاخفى فلا يرد [illegible] ما ذكرناه [illegible] كلام على السند الاخفى وانه
ليس بحقيقة او ليس بمفيد [illegible] هذا الكلام [illegible] **قوله**
فيختص الحمد بالفاعل المختار [illegible] بانه [illegible] العبارة [illegible] المحمود لا بد ان
يكون فاعلا مختارا [illegible] الاختيار [illegible] المحمود عليه [illegible] كون المحمود عليه
امرا اختياريا [illegible] ان يكون المحمود اختيارا في حصول هذا الامر [illegible]
اولا بانه [illegible] الامر الاختياري [illegible] الجميل الصادر
عن المحمود بالاختيار [illegible] **قوله** دون ما يصح [illegible] الشرع
فتدبر **قوله** فان قيل هذا السؤال [illegible] التعريف [illegible] ان يكون
في كل [illegible] ان [illegible] المحمود [illegible] وقد عرفت
الجواب المذكور [illegible] السؤال [illegible] السند [illegible]
من الاحتمالات [illegible] ما نقلناه [illegible] الوجه
ان يحمل الجواب المذكور [illegible] بخلاف [illegible]

تناول المجمل لما ذكر وكذا اجاب قبل انه يجوز ان يتقرر قوله فان قيل الا على وجه يكون مستندا الا
على المقدمة الممنوعة وذلك لا يلزم الترادف فلم يكن منبها بالدليل في كلام السائل وكيف يجيب
ان السؤال ليس مقصودا في جوابنا الا المنع لا المعارضة حتى يرد علينا ما ذكرتم ولا نسلم ان
السؤال الذي اورده بقوله فان قيل الخ معترض تمام الا ان لما بطلان العلية بالقيد
المذكور والبلازم منه الترادف يجوز بيان المنع على ما مر آنفا في كلامه وذلك ظاهر **قوله** لان الشجاع
محمود لاجله كذا القدرة الكاملة مثلا ونحوه ما ذكره في المقدم ومنه يعلم انه لا يجب ما يفيد
ما قلت هذه العبارة ظاهرة في ان المراد بالقدرة الكاملة نفس الشجاعة فذلك لا يصح
الا على سبيل المسامحة **قوله** ورما او وصف الشجاع بشيء عنه فان الباري شيء عنه
سواء كان منه على الوصف كما هو الظاهر او مسببة لا يستلزم الوصف الشجاع بشيء عنه
ان لا يكون هناك محمود عليه الا على الاول خلافه يجوز ان يكون هناك امر آخر محمود عليه واما
على الثاني فالشيء المحمود عليه هو ظاهر وكذا ان المراد وما او وصف الشجاع بشيء عنه لاجل
شيء عنه لم يكن الا انه ما ذكره من كان الحي والمحمود هو المحمود عليه على الاول ان يقال واذا
وصف الشجاع بشيء عنه لا لاجل شيء عنه لم يتحقق التغاير بين المحمود به والمحمود عليه من ان ينبغي
ملك الزيادة **قوله** ومن حسنت صفاتها لجمالها الاولى ان يقال ومن حسنت صفاتها كان الموصوف
لاجلها كانت محمودة عليها اذ صفاتها لجمالها لا تصلح [illegible] ان يكون بها محمودا عليها بل لما
هو علية في كونها محمودا بها ومحمودا عليها على التسوية فيهما بحث مشهور بينهم
وهو ان الشجاعة ملكة نفسانية يصدر عنها الافعال بالاختيار لصاحبها فلا يصح
ان تقع محمودا عليها بناء على انه لا بد ان يكون اختياريا كما قرر واجيب عنه بوجوه
الاول ان المراد بالشيء عنه هنا كسب ما ذكرتم من الملكة المذكورة مما يتفرع عليها مثل
الاقدام على الحرب ونظايره وهو افعال اختيارية ورد بانه لا يصح جعل تلك الملكة
محمودا عليها باعتبار ما يتفرع عليها من الآثار الاختيارية وهذا غير الوجه الاول
[illegible] لا يخفى [illegible] الثالث ان تكون الشجاعة علة

فبانه

١٦٧

نفسانية يصدر عنها الافعال بالاختيار ثم انه قد يحصل تلك الملكة بالافعال الاختيارية اولا والكلام
ليس الا فيما هو حاصل بالاختيار وانه كان في هذا المقام ثم ان ذلك البحث مناقشة في المثال
والمثال لا يناقش لكثرة امثلته **قوله** ومنها منع قيل عطف على قوله وقد يجاب اه
جواب آخر بمنع بطلان التالي لكن انه الجواب الاول جوابه بمنع الملازمة ورده ذلك بان منع
هو المنع على الكل اختيار [illegible] الاختيار العموم في المجمل المحمود عليه ومنع الترادف فيه اه التسليم
بطلان التالي فكيف يكون منعا لبطلان التالي وقد يقال ان ما حصل منع بطلان التالي
وادرج على بطلان الملازمة المذكورة مع انه منع بطلانه غير صريح الا انه اتفق والملازمة المذكورة
وقيل انه منع للملازمة المذكورة مستندا بان تلك الملازمة انما تتم لو كان المحمود عليه او
المحمود به كالمحمود عليه او به مشتملا للامور الاختيارية وغيرها وانه يجوز انما اشتهر منهم
ما ينافي كون المحمود عليه او به مختصا بالامور الاختيارية دفع ذلك بقوله وجعل
مثال اللؤلؤة [illegible] مصنوعا وردّ ذلك بانه انما يصح لو كان الحمد فيما بينهم اعم
عن المدح باعتبار المحمود عليه وهو انه ما لم يتعلق به احد الا انه يحصل في ذلك جوابا
جدليا [illegible] ان الجواب على الحقيقة المدح والتعدد وانا نقول ان التعدد [illegible] كثير
فيما بينهم الحكم بتعدد الاجوبة باعتبار تعدد السند كما سيجيء في هذا الكتاب اه
ما اشتهر فيما بينهم في هذا المقام وقد يقال انه كلام لا تعلق له بما سبق يتعلق بمنع او اثبات
لكن له مناسبة بالمقام وهو ما استعرض ولا يخفى على المتأمل في سياق الكلام
حال الباري في المصنف فتدبر **قوله** واما الوصف بصفات الجلال [illegible] الاشارة
الى رد من استدل [illegible] المدح [illegible] اختيار [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] الاختيار وحاصل الجواب انا لا نسلم [illegible] ذلك الوصف [illegible]
ان يكون ذلك الوصف [illegible] الجمهور [illegible] **قوله**
فقد قيل [illegible] الجمهور [illegible] الوصف بصفة
المذكور [illegible] المتقدم [illegible] الحكم [illegible] الوصف مدح [illegible]

الامر فيه بين لا شبهة على احد قوله وقيل ما يدل على [illegible] او قيل [illegible] ما [illegible] بان
المدح انما هو على [illegible] الحسن من غير ملاحظة ان [illegible] عنوان [illegible] فيه
اطلاق الجميل على الافعال الحسنة ومن [illegible] على وجه انه [illegible] ان [illegible] ما ذكرناه و
وجه [illegible] ان [illegible] الوصف [illegible] على اعتقاد [illegible] واعتبار [illegible] المدح يدل
على الافعال الحسنة [illegible] الباري [illegible] وصف [illegible] الاول [illegible]
اي ما يدل بالافعال الجميلة بسبب [illegible] كذا انما قيل قوله على الافعال الجميلة
اي الاختيارية [illegible] الكلام الثاني وهو [illegible] الوصف [illegible]
او الحمد باللسان [illegible] ان [illegible] الا اللسان وانه ليس [illegible] الا
باللسان ولا شك [illegible] فعل الجنان والاركان و
للاظهر انه ليس [illegible] بالتوجيه [illegible] اجمالا الحمد [illegible]
[illegible] الحمد اللغوي [illegible] انما الحمد هو الثناء والنداء على الجميل [illegible]
تعالى [illegible] على حسبه [illegible] هو الثناء باللسان
على الجميل سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل [illegible] انه هو الثناء باللسان على
قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها [illegible] انه هو الثناء على الجميل الاختياري
من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا [illegible] على [illegible]
ولا تقول [illegible] على حسنه [illegible] التفاوت بين تلك
التعريفات [illegible] هو الحق [illegible] قوله [illegible] لا مطابقة بل [illegible] او ما ذكره
[illegible] الا بعد [illegible] ظاهرة [illegible] مطابق اللفظ
الوصف [illegible] تعالى [illegible] من اللفظ بالوضع [illegible] المطابقة والتضمن والالتزام
ولا شك انه ليس مطابقا [illegible] قبح اللسان [illegible] الوصف [illegible]
وكذا ليس [illegible] الالتزام [illegible] لازم من تصور المسمى [illegible] الله [illegible] تعالى
انه التزامي على طريقة اهل العربية وانه [illegible] قوله واعلم ان القول المخصوص الدال

[illegible]

الدال على اتصاف ذاته المحمود بصفة الكمال وهو الوصف المذكور ليس حمدا مخصوصا بل يجوز كونه
قولا ويجوز ان يراد بالقول المخصوص نحو قولك الحمد لله وقيل [illegible] القول الجزئي المعين
الدال على صفة الكمال المذكور في مقام الحمد [illegible] الا ان سياق كلامه [illegible]
الاول [illegible] وسياقه [illegible] اعلم ان الاول [illegible] على [illegible]
منه [illegible] على دفع اعتراض يورد على ان الحمد لا يكون الا باللسان بانه [illegible] حمدا
[illegible] اللسان [illegible] وحاصل الدفع بهذا الكلام ان الحمد حقيقة لا يكون الا باللسان
[illegible] ليس حمدا حقيقيا بل مجازا لغويا [illegible] الذي ذكره [illegible] بيان
[illegible] المجاز [illegible] ان [illegible] الحمد الى الله [illegible] مجازي [illegible] حمد
[illegible] حمده [illegible] السبب [illegible] مستحق [illegible] ذكره
[illegible] حيث قال [illegible] انه حمد ذاته
على انه [illegible] مستحق [illegible] ان [illegible] واقرب [illegible] هو
[illegible] مستحق [illegible] ان [illegible] لقصد [illegible] بيان
ما يؤثر في كون القول المخصوص حمدا وتحقيقه بان القول المخصوص [illegible] اعتبارات و [illegible]
متعددة وليس ذلك حمدا الا من حيث [illegible] صفة الكمال [illegible] كلام بعض
الصوفية [illegible] ذلك [illegible] ان الاول [illegible] على دفع الاعتراض [illegible] على [illegible]
كما صرح به بعض الافاضل بان الحمد [illegible] مخصوصا بالقول [illegible] ذلك
[illegible] الاشارة الى [illegible] للاعتراض [illegible] الاجابة
[illegible] او مقصود [illegible] قال ان الحمد
لا يكون الا باللسان ان الحمد موضوع لغة للوصف المذكور فالاعتراض عليه بالحقيقة [illegible] الى ان
ذلك الوضع [illegible] وكون ما يؤثر [illegible] القول المخصوص شاملا لغير الافعال
ليس موجبا للقول [illegible] الحمد لا يختص باللسان [illegible] الوضع [illegible]
ذلك الاعتراض [illegible] ان [illegible] بانه وصف لغة ليس الوصف المذكور [illegible]

من نفى بعض الصوفية اياه كذلك لا يكاد يتم لان تفسيرهم لا يدل على كونه معنى لغويا ومع
ذلك لا يعارض ما صرح به الثقات في بيان المعنى اللغوي كصاحب الكشاف ومن بعده لانه
فسر الحمد اللغوي بالثناء والنداء وقال الحمد لا يكون الا باللسان وحده وقال قدس سره
فيما نقل عنه في حاشيته على الكتاب بمناسبة اختصاصه بمورده انه يعترف بالقول
مثل قالوا الحمد لله وقيل الحمد لله وقد تعالى [illegible] اشعر انه بصدد تاييد كلام الكشاف فلا يلائم
حمله على الكلام على الاعتراض وفيه ما فيه **قوله** ومن ثمه يعترف انه لا يصل كمال [illegible] الموصف
لا كون القول المخصوص بما قال بعض المحققين من الصوفية انه هو حقيقة الحمد [illegible] هذا
ظاهر **قوله** وذلك فيكونا [illegible] فيه ان حقيقة الشيء لا تتفاوت في جزئياته كما هو المشهور بين الجمهور
قوة وضعفا وما ذكره يخالف ذلك فيه ان ما ذكره انما هو في الماهيات والذاتيات دون
العرضيات فيجوز ان يكون اظهار الصفات الكمالية عرضيا بالنسبة الى جزئياته كالسواد
والبياض بالنسبة الى جزئياتهما والقول بان ذلك انما هو في الماهيات الحقيقية دون الاعتبارية
لا يساعده كلامهم في الكتب الحكمية والكلامية **قوله** بالقول اي بالقول الحامد سواء كان
عند المحمود او غيره وكذا [illegible] في الصحيح انه ظاهر **قوله** وهذا اقوى اي الاظهار بالفعل
اقوى من الاظهار بالقول ولا خفاء في ان الظاهر منه ان الاظهار بالفعل اقوى من مطلق الاظهار
قولي وفيه [illegible] ان يكون الفعل الذي كان محمد [illegible] ان يكون فعل المحمود او غيره
سوى [illegible] وفيه ما فيه **قوله** لان الافعال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة عقلية
فيه مناقشة مشهورة وهي ان تلك الآثار قد يصدر عن صاحبها لغرض لا بمحض السخاوة
فلا يكون اثارها دالة عليها دلالة قطعية وقد يدفع ذلك بان الكلام في اثار السخاوة اي اثارها
الصادرة عنها ولا يشك احد في دلالتها عليها قطعية على تقدير العلم باختصاصها بها [illegible] فيه
ما فيه [illegible] لا يكون قطعية على الاطلاق [illegible] ان يكون
كل اظهار الصفات الكمالية بالفعل اقوى من اظهارها بالقول وقد سمعت ان [illegible]
ليس [illegible] واعلم انه قال صاحب الكشاف في ذكر [illegible] باللسان [illegible]

14

142

لما دل [illegible] مكانة من الاعتقاد [illegible] وآداب الجوارح لخفاء عقد القلب [illegible] عمل الجوارح
من الاحتمال بخلاف عمل اللسان الذي هو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه
ولا شك ان [illegible] الكلام [illegible] ان القول اشد اظهارا من العقد والفعل و
لم يحمل صاحب الكشاف كلامه على [illegible] كون اللفظ [illegible] كمال
المحمود من العقد [illegible] حقيقة [illegible] **قوله** [illegible] عليها
الدلالة [illegible] السخاوة وضعفه **قوله** ومن هذا القبيل الظاهر انه اشارة الى
الا قول [illegible] فقيد [illegible]
المشهور فيما [illegible] **قوله** [illegible]
الماضي [illegible] **قوله** [illegible]
قطعية تفصيلية [illegible]
كذلك [illegible]
الوجود [illegible] **قوله** [illegible]
في العبارات [illegible] قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك [illegible] الاحصاء [illegible]
سبيل الاستقصاء [illegible] الضمير المرفوع مبتدأ او الكاف [illegible] وكلمة ما موصولة
او موصوفة [illegible]
لعدم [illegible] صلى الله عليه وسلم ثناء [illegible]
على نفسه [illegible]
[illegible]
وكلمة ما موصولة او موصوفة او مصدرية [illegible]
اثنيت على نفسك [illegible] العائد الى الموصول او الموصوف او مثل
اثنائك [illegible] مصدرية [illegible] منصوب [illegible] المصدر

على الشكر من هذا الكلام لظهور العجز عن مثل ثنائه تعالى على ذاته وسلب المماثلة عن
ثنائه القولي وعن ثنائه الفعلي على ذاته سبحانه بل نقول مراده عليه السلام نفي المماثلة عن
ما صدر عنه من ثنائه القولي والفعلي اوله عليه السلام ثناء فعلي اعني افعاله التي تدل على
عظمته وكبريائه وعن ثنائه القولي والفعلي على ذاته سبحانه بناء على عدم قطعية تناهيه
دلالة وتناهيهما وقطعية ثنائه سبحانه من حيث الدلالة وعدم تناهيه تامل تظهر
لك ان لا يخفى حمل تلك المعاني مناسب لمنطوق الحديث ولجنابه صلى الله عليه وسلم وان اتمها
ملائم لهذا المقام وقد يقال قد علم من هذا الحديث انه يطلق لفظ النفس على
ذات الواجب تعالى فلا وجه لما سمعت من ارباب علم البديع من ان اطلاق لفظ
النفس عليه تعالى في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك على سبيل المشاكلة لعدم الاذن
الشرعي على اطلاق النفس على ذات الواجب تعالى بناء على ان اسماء الله توقيفية قوله
فقد ظهر مما ذكرنا في تعريف الحمد ان متعلقه عام ومورده خاص المذكور الذي يظهر منه
عموم المتعلق في التعريف هو الجميل المتناول للانعام وغيره والوصف المطلق عن
التقييد بكونه في مقابلة الانعام على ما ذكره قدس سره حيث قال لما كان الجميل متناولا
للانعام وغيره اي المذكور الذي يظهر منه خصوص مورده هو الوصف بناء على
ان المتبادر منه ليس الا فعل اللسان على ما قرره قدس سره واما الشكر فهو على
عكس ذلك في الواقع لا في الظهور اي متعلقه النعمة الواصلة الى الشاكر
نقل عنه قدس سره في بعض الحواشي صرح الامام الرازي بهذا التقييد لاخفاء في ان
كلام الشارح لا يدل عليه وانه لا يناسب لما سنذكره قدس سره من التردد في ان هذا التقييد
معتبر في الشكر اللغوي ام لا ومورده تلك الثلثة المذكورة اي في الشرح نقل
عنه قدس سره في بعض الحواشي يناسب تعميم مورده اقترانه بالجملة مثل اعملوا آل
داود شكرا والمشترك منهما اي من تلك الموارد والثلثة الفعل فيه مسامحة
لان الفعل انما يشترك بين فعل اللسان وفعل الجنان وفعل الاركان لان فعل اللسان

والجنان

والجنان والاركان ففي العبارة حذف مضاف او يراد باشتراك الفعل منهما انه
متحقق لهما وهذا الاطلاق شائع فيما بينهم كالاكلي على الانسان في كلامهم ثم اعلم انه ان اراد
ان المشترك بينهما هو الفعل لا غير فلم لا يجوز ان اراد به مشترك منهما معبودي اعتبار الحصر
فلا يجدي نفعا في ترتب قوله فكانه قيل الشكر فعل ينبئ الخ ولا خفاء في ان هذا
الكلام منه قدس سره يدل على ان هذا التعريف للشكر اللغوي معلوم مما ذكره الشارح
وان لم يصرح به وفيه بحث لانه لو سلم انه يدل على اعتبار ذلك المورد فلا
يدل على اعتبار الانباء عن تعظيم المنعم وانه يجب ان لو تحقق فيه وصول النعمة على ما
ذكره اولا بسبب انعامه يتعلق بفعل لا يعظم المنعم تامل اعتمادا على
ما ذكره في تعريف الحمد الاصطلاحي هذا انما يصلح للاعتماد عليه لو علم ان الشكر اللغوي
هو الحمد الاصطلاحي مع انه ذلك ليس كذلك لو كان الاتحاد بينهما ثم فصلا عن كونه
معلوما على انه لو عكس لكان اولى حال كون مورده هو اللسان والجنان و
الاركان بحسب صور بلحاظ منهما وجدانه وهي واحد واحد من الامور الثلاثة
المذكورة ولحظ منهما ثنائية وهي اثنان اثنان منها وواحدة منها ثلاثية وهي
مجموعها ومنه كلام يستطاع عليه ان شاء الله تعالى ولما كان تعاكس الموردين و
المتعلقين اي تعاكس مجموع الموردين والمتعلقين لا تعاكس كل من الموردين والمتعلقين
يعني لم يرد ان بينهما تعاكسين تعاكسا باعتبار الموردين وتعاكسا باعتبار المتعلقين
بل اراد ان بينهما تعاكسا واحدا ملحوظا باعتبار مجموعهما معا تامل فيه تامل ظاهر
الدلالة هذا ايضا ولو سلم يتجه عليه ان كون ذلك ظاهر الدلالة على النسبة بينهما يستلزم ان
لا يكون لذكر قوله لان الحمد قد يترتب الخ وجه سوى جعل ذلك البيان الالتزام
على ما هو الظاهر في امثال هذه المقامات او لبيان اصل النسبة بينهما و
ان لم يكن له وجه ظاهر بازاء الانعام اي الانعام الواصل اثره الى الحامد
وذلك كما ذكره قدس سره من ان متعلق الشكر هو النعمة الواصلة الى الشاكر

فعلية نوع خفاء نقل عنه مد ظله في بعض حواشيه لان الوصف بالجميل في مقابلة
الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة التفضيل فهو قليل بالنسبة اليه وان كان
كثيرا في نفسه ففيه نوع خفاء وقد يقال السر في ذلك ان الوصف في مقابلة الانعام
على مقتضى طبع الانسان بناء على ما اشتهر فيما بينهم من ان الانسان عبيد الاحسان
بخلاف الوصف في مقابلة غيره فان اكثر الناس لا يخلو عن حسد يقتضي طبعه عدم
تعرض فضائل الغير فلا يحصل له الانقياد وقد يقال لا بعد ان يقال ان ذلك
بناء على ان الانعام على الغير يوجب ترك حظ نفسه مما ينتفع به بخلاف سائر
الصفات التي ليس فيها ذلك لا يوجب ذلك فالاول احق ان يحمد عليه من الثاني ثم اعلم
ان ما نقل عنه مد ظله مبني على ان كل ما هو كثير الوقوع فهو ظاهر لا خفاء فيه وان
كل ما هو قليل الوقوع فهو غير ظاهر بل هو خفي وكلتا المقدمتين ليست
بيقينية وايضا انه يدل على ان وجود الحمد في الشكر انما هو في الوصف
في مقابلة التفضيل وانه ليس كذلك لانه يوجد بازاء النعم الغير الواصلة الى الحامد
ايضا كما دل عليه تخصيص الشكر بازاء النعم الواصلة الى الشاكر وهي المزايا
المتعدية المزية التفصيلية وهي ضد التحقيق وفيه بحث مشهور وهو ان
تلك المزايا لا تتعدى وتعدية الاثر مشترك منها ومن الفضائل وقد يعتذر
عنه بان وصفها بالمتعدية يجوز ان يكون من قبيل النسبة الى السبب المقتضي كالاعطاء
فانه مزية يتعدى بعده العطايا التي تعطى من المعطي الى غيره فالمراد بالعطايا
الاعطاءات تدبر   مترادفان بحسب اللغة هذا انما يظهر اذا ثبت ان
لفظ النعماء اسم جمع لانه قد حقق ان لفظ النعماء مفرد والآلاء جمع ولا ترادف
بين المفرد والجمع الا اذا كان المفرد اسم جمع ولا يخفى عليك ان كلام الشارح مبني
على الترادف يجوز ان يكون تغييره النعماء بالنعم الباطنة بسبب ان اللفظ من تقسيم
فاقتضى ذلك اعتبار التعدد في النعماء فلا بعد التفسير بالجمع حمل كلامه على الابتداء

تكلف

۱۶۷

تكلف بارد   الا ان سياق كلام المصنف هذا الاشارة الى توجيه كلام المصنف
بان سياقه يقتضي تخصيص كل من النعماء والآلاء بمعنى بواسطة قرينة يستفاد من
عبارته على الوجه الذي قرره مد ظله وحمله على الاعراض على المصنف بان كلامه لا يخلو عن
اللغو ضعيف من حيث المعنى واللفظ اما ضعفه من حيث المعنى فلظهور اندفاع هذا
الاعتراض لانه لا مانع من التخصيص بقرينة المقام واما من حيث اللفظ فلان عبارته
تدل على ان الاولى الاصل كما لا يخفى   ولا شك ان ما هو مراد الحمد للشارح
نعم ظاهرة هذا مبني على ان تكون محمودة نعمة ظاهرة لا يستلزم كونه نعمة كذلك والاظهر
ان يقال ان الحمد اللغوي هو اللفظ ولا شك في كونه نعمة ظاهرة بناء على كونه
مسموعا   فتقتضي ذلك تيسر ما بالنعم الظاهرة هذا مبني على رعاية المقابلة
فينبغي ان يكون قوله رعاية للمقابلة قيدا لهذا التعميم فلا يرد عليه ان ما ذكره
لا يقتضي ذلك التفسير لجواز ان يكون الآلاء اعم قال مد ظله فيما نقل عنه ما
ذكره الشارح من قوله لاختصاصه بالظاهرة انما يدل على ان الحمد على الآلاء و
ما ذكره هنا يدل على ان المراد بالآلاء هي الظاهرة فلا يتوهم التعاكس
انتهى كلامه ولا يظهر لك ما فيه   مناسب يحمل قوله الاولى اخص فوقع الخ
مناسب للتنبيه على ان الحامد عليه من الآلاء بالنعم الظاهرة اقوى الحامد عليه
تفسير النعماء بالنعم الباطنة ولا منافاة فيه قوله فكذلك فما النسب تقتضي تخصيص كل منهما
او كان يتوهم   رعاية للمقابلة قد سبقت منا الاشارة الى انه لبيان
كلام الشارح في مثال النعم فقط وجعل رعاية يعني مراعاتها لا تتكلف يستغني
عنه وفيه انه لو فسر الآلاء بالنعم الظاهرة والنعماء بالنعم الباطنة لكان حسن الا ان المورد
الشكر تم الظاهر والباطن فلا يكون كثرة المورد في مقابلة كون التعلق اشرف المورد
وبحج لا ... لا عند ... الافاضة ... فيه كلام لا يخفى تعلم كثير
نفع   مستقل فيه انه ... لا بد ... من التعظيم الظاهر ولا شك انه لو كان

على مسلك الشارح ۱۲ منه

الفعل المخالف للاعتقاد والصادر من الاركان كشبه الزناد والقاء المصحف
من الشارة او الصادر من اللسان فاو حاز كونه الاعتقاد شكرا لا يكون فعل القلب
شكرا فلا يستقل بكونه شكرا اذ لابد من عدم مخالفة فعل الجوارح وفعل اللسان
اياه بل لابد من التعظيم الظاهر كما انه ومنه علم ضعف ما قيل المراد بكونه مستقلا
عدم الاحتياج الى ضميمة فعل صادر عنهما في عبارته قدس سره اشارة الى ذلك تأمل
فنبه ما فيه لان فعل القلب شكر اذا لم يخالفه شي من اللسان او الجوارح سواء
كان مخالفا لذي التعظيم او ساكتا عنه واما اذا خالفه شي منهما فبكون فعل القلب
شكرا لا تم لا شبهة فتدبر **قوله** ما لم ينضم اليه فعل القلب نوقش فيه بانه مما
لا يقتضيه ظاهر تعريف الشكر لعله اعتمد فيه على ما ذكره في تعريف الحمد من اعتبار
التعظيم الظاهري والباطني وقد سمعت ما فيه فتذكر فهو مشتمل لهما يعني ان
الحواس الظاهرة مشتمل للنعم الظاهرة والحواس الباطنة للنعم الباطنة و
فيه تأمل لان عد الحواس الظاهرة من النعم الظاهرة انما يظهر اذا اكتفي فيه بظهور
آثارها او ظهور ما يتعلق بها ولا يبعد ان يجعل الحواس مثالا للنعم الباطنة
وعلى بابها مثالا للنعم الظاهرة على طريقة اللف والنشر الغير المرتب **قوله** في انفسها
يعني الآتي ضمنا انها نعم جليلة مع قطع النظر عن كونها وسايل الى نعم اخرى اعني الادراكات
مع انه لا يظهر كون الحواس اي القوى الحساسة نعمة الا باعتبار كونها وسايل
الى الادراكات وقد يقال انما تم ما ذكره قدس سره لو لم يكن نعمة اخرى تبلك المشابهة
اي نعمة جليلة في نفسها مع كونها وسيلة الى نعمة اخرى وذلك حاصل فتبصر فيه مجال واسع
قوله وهي الادراكات بانواعها هذا ظاهر بعيد ان الادراكات باسرها
انما تحصل بالقوى الحساسة بحيث لو لم يكن قوى ظاهرة وباطنة لم يحصل الادراك
للنفس الناطقة الانسانية مع ان ذلك ليس بظاهر لتحقق العلوم الحضورية الا ان يرى
انما يعلم بالكيفيات النفسانية حاصل لها على تقدير انتفاء كل قوة جسمانية

١٦٧

الا ان يخص الادراك بالادراك الا بطبائعي فانه لا شك في توقفه على القوة المذكورة
توقفا قريبا او بعيدا بمرتبة او مراتب **قال** وخص الحمد بالآلاء والشكر
بالنعماء بهذه العبارة بظاهرها تفيد كون الآلاء بمعنى النعم الظاهرة والنعماء
بمعنى النعم الباطنة مع قطع النظر عن كون الحمد مخصوصا بالآلاء والشكر بالنعماء والامر
ليس كذلك وفيه كلام يعلم مما ذكره قدس سره في بيان اقتضاء سياق كلام المص تخصيص
كل منهما بمعنى على حدة **قال** وعدم اختصاص الشكر به اي بالظاهر لا خفاء في ان
عدم اختصاصه لا يفيد جعله خاصا بما هو ضده الذي هو الباطن فلا يتم
التوجيه الا ان يتكلف بان يقال انه دائر على ان اشرف موارد الشكر
القلب كما ذكره قدس سره **قوله** اما اخبار المحقق اي انه حكاية عن حال الشخص
فان كان بمعنى الاستقبال كان حكاية عن الحمد الذي سيقع في الزمان المستقبل
وان كان بمعنى الحال كان حكاية عن الحمد الواقع فيه مع انه يتحقق بهذا اللفظ وهذا
مثل ان يقول شخص انكلم وقصد به الاخبار عن التكلم المتحقق بهذا اللفظ اعني
قوله انكلم المذكور وفيه تأمل ويعلم منه حال قصد الاستمرار **قوله** او انشاء
فيكون نفسه وقوله بعد قوله الحمد **قوله** على الاتصاف بالكمال سواء كان الحمد
عليه وذلك او غيره من الاوصاف المخصوصة المندرجة تحت الحمد ذلك المجد
قوله فيكون حمدا انما يكون كذلك لو كان ذلك على جهة التعظيم وكذا الحال في
قوله فيكون شكرا وفيه مناقشة اخرى تعرف بالتأمل **قوله** ولا يخفى ما في هذا الاشارة
الى فائدة قول المص والحمد من الاول والشكر من الثاني لانه اعتراف بعجزه و
هذا منه حمد اخر الكلام الاول وهذا نوع من الحمد يحمده الكمل من الانبياء و
الاولياء كما قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وما عرفناك حق معرفتك
عجز الواصفون عن صفتك **قوله** انفعالا كانا اي متعلقيهما من النعم وانت
تعلم مما سبق ان متعلق الحمد لا يلزم ان يكون كذلك لانه قد يكون غير النعمة الخ

واما تعلقه انه يكلف بلا نه
لا يستفاد من عبارة
الشارح ١٢ منه

ولعله اراد بقصد ان الحمد
سعد من جهة الصيغة و
مع ذلك يعلم حاله مما سبق
١٢ منه

صفتك

وهذا وجه آخر لكنه بعيد فتدبر لم يمكن لاحد الاتيان بهما على التمام لا يخفى
ان المتبادر منه ان المراد ان كل واحد منهما لا يمكن الاتيان به على التمام
ودليله لانه يستلزمه اى لاستلزام الاتيان بكل واحد منهما كذلك تسلسل
الافعال سواء كانت فعل اللسان او فعل القلب او فعل الجوارح الى ما
لا نهاية وانت تعلم انه تم في الشكر لان كل نعمة توجب شكرا واما في الحمد اللغوي
المتعلق بالكلام فمنه كما لا يخفى فلان الحمد الذي هو الثناء يجوز ان لا يكون الفعل الواقع
في مقابلته غير فعل اللسان فلا يلزم بهما كالترتب الى الحمد الى غير النهاية
ويمكن ان يصرف العبارة المذكورة عن ظاهرها على وجه لا يرد عليها ما مر بان
يقال المراد لم يمكن لاحد الاتيان بمجموع الحمد والشكر على التمام والكمال
لكن يتجه عليه ان اعتبار الحمد مع الشكر لا فائدة فيه او بان يقال المراد لم يمكن
لاحد الاتيان بكل منهما على وجه لا يبقى شيء من الحقوق المتعلقة به لانه لو وجد
على هذا الوجه لزم تسلسل الافعال سواء كانت تلك الافعال جنس الكل او
بعضا كما لا يخفى على المتامل الفطن ولا يخفى ان بهذا يمكن ان الافعال بحال
متسلسل في جانب المعلول وانه ليس بمستحيل وذلك لان برهان التطبيق
كما يبطل التسلسل في جانب العلل فكيف يستلزم الاتيان بهما على التمام
والكمال تسلسل الافعال لا يقال ان تسلسلها ينافي الاتيان بشيء منها
على التمام لان ما لا نهاية له لا يتم ورد بان ذلك من المستحيلات غير مستحيل و
هذا كما يقال المحال بمحال محال لانه يستلزم صحة المحال وهو ينافيه واما وجه
الاستلزام فهو ان الاتيان بهما على التمام يستلزم الاشتغال بهما اشتغالا
لا ينقطع وذلك الاشتغال يستلزم تسلسل الافعال على انه لا تنافي بينها اذ
الاتيان بهما على التمام والكمال هو الاتيان بهما على وجه لا يبقى منهما شيء
على ذمة الحامد وذلك انه لا ينافي تسلسل الافعال وليس معنى التمام هنا عدم

هو الانقطاع

قوله الى ما لا نهاية نص صريح في عدم تحقق التسلسل ١٢ منه

هو الانقطاع حتى يكون الامر كما توهم وينبغي ان يعلم ان ضمير لاستلزامه اما
للامكان او للاتيان فان كان للامكان فيتجه عليه ان امكان الاتيان بهما
كذلك لا يستلزم تسلسل الافعال الى ما لا نهاية بل انما يستلزم امكان تسلسلها
وان كان للاتيان فيتجه عليه انه لا يلزم منه عدم امكانه الا اذا قيل
ان الاتيان بهما لما استلزم التسلسل كان محالا فلا يكون ممكنا تأمل فيه
ما فيه ما مر كان معنى لغويا او المقصود من هذا الكلام دفع ما يتوهم على
الشارح هنا من ان الظاهر من قوله ماهيتهما ان الكلام للفظ الحمد والشكر فيرد عليه
ان ماهية لفظ الحمد والشكر ليست ما ذكره الشارح بل مفهومهما لانه لا يكون الا
الصوت المخصوص وان كان للمعنيين المذكورين لهما يرد عليه ايضا ان
مفهوم المعنيين المذكورين ليست ما حققه بل السابق معنى لغوي واللاحق
معنى اصطلاحي وبينهما فرق كثير وانه ظاهر ووجه اندفاع هذا الاعتراض
بما ذكره قدس سره هو ان الضمير للفظ الحمد والشكر ولا يرد عليه ما ورد عليه
من النقل المذكور وانما يرد عليه ذلك لو اريد بالماهية في عبارة الشارح معناها
المتعارف وليس كذلك بل اريد بها المعنى المجازي لها وهو المعنى الحقيقي لها فان المراد
بماهية لفظ الحمد والشكر معناهما الحقيقي وانت خبير بان ما ذكره قدس سره في
توجيه عبارة الشارح في غاية البعد وايضا ان القول بان بيان المعنى الحقيقي و
تعريفه تحقيق له ليس على ما ينبغي وقد يقال ان اطلاق التحقيق على ذلك البيان
باعتبار تضمنه لنفي ما ذهب اليه الاوهام العامية مجازي معناه اللغوي
انما يظهر اذا كان اللفظ عند اهل العرف منقولا عن معناه العرفي الى
معناه اللغوي واقام قرينة على عدم ارادة المعنى العرفي عند ارادة المعنى
اللغوي وللمناقشة في كل منهما مجال واسع والمعنى الحقيقي بمنزلة
ماهية الشيء اللازمة له لشبه المعنى الحقيقي للفظ بماهية الشيء في اللزوم

اى في لسان العرب ١٢

لئلا يكون تكرارا ١٢ منه

والمعنى المجازي له بالعارض المفارق اي المعنى المفارق باعتبار ان المعنى المجازي
لا يفهم من اللفظ انهما مقصودا الا في قليل من الاحيان بخلاف المعنى
الحقيقي فانه يفهم ذلك الاستلزام حين اطلاق ذلك اللفظ فهو في قوة اللزوم
فاللزوم الذي هو وجه الشبه بين المعنى الحقيقي وما يشبه الشيء اعم مما هو داير
فيما بينهم على سبيل عموم وخصوص فيه ووجه جعل الشبه بالمعنى الحقيقي مفردا
اعني مهية الشيء او الشبه بالمعنى المجازي جمعا اعني العوارض المفارقة للشيء
غير ظاهر وقد يقال في وجهه ما لا يسمن ولا يغني من جوع هذا واعلم انه يبعد
كل البعد جعل الضمير للحمد والشكر العرفيين لانه ليس فيما سبق اشارة اليهما
اصلا واما المذكور فيه ليس الا المعنى اللغوي لهما ولا شك ان اضافة المهية
لا تدل على خصوص العرفي اذ يجوز ان يعبر عن معناه اللغوي ايضا بماهية
الحمد والانصاف ان هذا الكلام من الشارح مبني على التلفيق والبعض في توجيه
كلمات شتى لا وجه للالتفات الى امثالها اي ليس من مهيته اي معناه
الحقيقي على ما قرره فتدبر فلا ينافي كونه ... اي منه انه يتوهم من قول
الشارح عدم صدق الحمد على ذلك القول مع ان ذلك خلاف الواقع ومناف
لما يستفاد من معناه العرفي وغيره بقوله اي ليس من ماهيته القول ودفع
لذلك المحذور ولا يخفى ان ذلك التوهم منه بعيد وقد يقال الظاهر
ان يكون المنفي هو المعنى المذكور سابقا لا هذا الجزئي لان ما ذكره يوهم
انه معنى الحمد لغة وعرفا فاستدرك انه تعالى انه ليس بمفهوم الحمد عرفا وحمل
كلام الشارح على وجه يكون المنفي فيه ذلك بعيد كما لا يخفى على المنصف
وانه قد علم ان حمله عليه وبيان عليه قوله وانما خص النوع الخ
كالحقيقة في قوله واعلم ان قوله بحمدك الخ اي قوله وذلك قد

يكون

يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل الخ اي في قوله وكذا الاجماع عليها في
فعل اللسان بازاء الانعام وانت تعلم ان ذلك كله في المعنى اللغوي لا غير
والكلام في معاني العرفي لان الاوهام العامية تسبق اليه الا بعيدا
من تخصيص هذا النوع بالنبي وذلك لانه لو كان السبب في ايراد هذا النوع ما ذكره
لدل على انه لا ينبغي ان يكون ثناء الشارح مخصوصا بذلك النوع لعدم اختصاصه بوجه
النبوي الا احسان الشامل للجميع وذلك وتطبيق كلام الشارح عليه تكلف بعيد
ما اشتمل على لفظ الحمد لله تعالى فعلى هذا الكون لما سبق ليقول الشارح
الحمد الشامل لانه الحمد لله تعالى قال الشارح فعل يشعر بتعظيم المنعم انظاهره
كما عرفت لا يفيد اعتبار التعظيم قال بسبب كونه منعما الظاهر من حيث المعنى
انه متعلق بالفعل لا بالتعظيم تدبر وذلك الفعل الماخوذ التلف هذا
بظاهره يدل على انحصار الحمد العرفي في الاقسام الثلثة المذكورة مع ان اقسامه
سبعة كما مر وايضا يشكل في حديث كون الحمد العرفي اعم مطلقا من الشكر اللغوي
كما سيظهر واجيب عنه بان ما ذكره الشارح قضية مانعة الخلو وهي تندرج فيه جميع
تلك الاقسام السبعة فلا اختلال في الانحصار ورد ذلك بانه انما يتم لو كان مدار
انفصال مانعة الخلو على جواز اجتماع التحقق بين اجزاء المنفصلة لا على جواز اجتماع
الصدق والحمل مع ان المعتبر هو الثاني لا الاول ولا شك في امتناع اجزاء القضية
المذكورة على الصدق فاما ما فيه ما فيه اعني الاعتقاد باتصافه اي باتصاف
المنعم بصفات الكمال والجلال اي بصفة من تلك الصفات ومنه علم ان هذا
الكلام لا ينافي ما سيذكره في الوجه الثالث من الفرق بين الحمد والشكر
العرفيين من ان الشكر مخصوص بالواجب تعالى بخلاف الحمد وايضا علم منه ان
اللازم للحمد العرفي ليس هو الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال
بل يكفي فيه الاعتقاد باتصافه بصفة من تلك الصفات هذا وقيل المراد بالاعتقاد

اي لهذا التقرير علم

فيما ليس هو التصديق او قد يكون الحمد انشاء بل المراد به ربط القلب بما يجري على اللسان
التنزيه ونحوها اذ ليس التنزيه صفة الجلال لكن المراد ظاهر كما نبهناك
في قوله بخلاف المورد من الاخرين اذ لا يكون فعل الجوارح وقوله اذ اعتبر مطابقة الاعتقاد
هو ان يعلم ان كون الاعتقاد شرطا لكون الفعل اللسان حمدا لا دليل عليه ولا اللفظ
عليه وكذا الحال في قوله وكذا الحال في جعله اذ تدبر قوله اولى وجه الاولوية ان
رجع الضمير الى الاعتقاد ولا يلائم اشتراط مطابقته للاعتقاد وكما سبق التنبيه عليه واما
رجعه الى الاتصاف فلا يلائم اذا كان راجعا الى الاتصاف فمع قطع اعتبار كونه معتقدا
واما اذا كان راجعا اليه مع اعتبار كونه معتقدا فلا يكون بما رايا عن تلك الدلالة
بل كون الضمير راجعا اليه بهذا الاعتبار اولى لانه مع كونه اقرب المرجع اليه اقرب
او فيه بما وقع التنبيه عليه لانه اشتراط مطابقة اللفظ للاعتقاد ومطابقته كونه الانة
على المعتقد لا على الاعتقاد وهو ظاهر قوله كما سبق اليه الاوهام لا فهامه
اي ان الاوهام العامية قد سبقت الى ان الحمد عبارة عن الحمد لله والشكر عبارة
عن الشكر لله لكن اعلم ان مقصودهم انها عرفيان لا لغويان حتى يحتاج الى
ان يكونا عرفيين لا الى ان يكونا لغويين قوله ولا العقول الحسية اذا اطلق لان
مذهب اليه الوهم حتى يحتاج الى نفيه وانه يشعر كلام الشيخ حيث ذكر نفيه واوضح
عدم ذكر شكلي نفيه قوله ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله ليس على ما ينبغي
ولا بد من بيان التفاوت بينهما كما لا يخفى على من له تامل صادق قوله وبهذا
لا ينافي كون الكتاب جزءا ان الظاهر يفيد ان القول المطلق الدال على التعظيم
لله تعالى يعني هذا المفهوم الكلي جزء من ماهية الشكر العرفي ومفهومه انه جمع لا بد له
من بيان بل نقول انه ليس كذلك قال صرف العبد اي لا خفاء في ان الشاكر
ثم هو العبد والمشكور هو الله سبحانه وانه ظاهر والمشكور عليه ليس بمتعين فمقتضى
هذا التعريف بجواز ان يكون فيه الصرف لطلب وصال ومشاهدة جماله

وغير ذلك

فعل

17

وغير ذلك وقد يقال ان هذا التعريف بحسب الظاهر دال على ان ذلك
الصرف بواسطة هذه النعمة وقيل يجوز ان يجعل قوله لاجلها متعلقا بالصرف
ايضا على التنازع ورد ذلك بانه لا باعتبار تعلقه به معنى وباعتبار تعلقه
واعطى معنى كما امر وذا لا يكون في التنازع وفيه بحث والاطلاع قد
يوجد كلمة الواو في بعض النسخ وقد لا يوجد في بعض اخرى فمعناه على الاول
بالجر وعلى الثاني بالنصب ولكل وجهة هو موليها والحكم الايات
عطف على الصنع البديع قال في الرسي اي انيق الحسن وعجب ثم صرفه الطلب
الكلام الاطلاع منها على وجود الصانع وصفاته ووجه افادة ما ذكره
الشيخ لهذا المعنى انضمام قيد الحيثية الى الملاحظة وتوضيحه ان صرف النظر
الى مطالعة مصنوعاته من حيث انها مصنوعة يقتضي رؤية المصنوع وارادة العلم بكونه
مصنوعا ونسبته الى الصانع من حيث المصنوعية وذلك العلم يستلزم العلم بوجود الصانع
بطريق الصنعة وهو يستلزم العلم باتصافه بصفة الكمال علما وجلالا والرسل عليهم
اعتبار تلك الحيثية المفيدة لذلك المعنى ان صرف النظر الى مطالعة مصنوعاته على اي
وجه كانت ليس من الشكر لان غلو النصارى في مطالعة مصنوعاته على وجه يفضي الى
العلم بوجود الصانع وصفاته لا غير قال والسمع الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته اي
مرضياته ومواعيده ومقابلتها المنهيات وقيل اي رضاه وهو مصدر ميمي ولا يخفى على
من له ادنى تامل ان المقصود تمثيل الشكر العرفي بصرف جميع النظر اليه والسمع وغيرهما فما
لم يكن مذكورا الاشتياق الذهني الى الوعد والوعيد قولي انشاء التوزيع بين السمع و
البصر وغيرهما ولا موجب لمنع ولا له اللفظ عكسه ولا لمنع كون هذا الصرف مثالا
للشكر العرفي ولا يبعد كل البعد ان يقال ان المقصود تفصيل الصرف المأخوذ
في تعريف الشكر لا التمثيل وحمل هذا المقال والقول بان ذلك مما لا يساعده
العبارة ليس على ما ينبغي مع ان الامر لا مثال وذلك يتعين لانه مناقشة في العبارة

بصفات

والمثال وما ينبئ عن الاجتناب بما دل عليه ان قول الشارح والاجتناب
معطوف على قوله مرضاته فيكون المعنى كالصرفه المسمى الى ما يلتحق ما ينبئ عن الاجتناب
عن منهياته ولا يخلو هذا المعنى من سماجة ولعل الاولى ترك قيد الاجتناب بان
تعالى عن منهياته ويؤيده قوله عن مرضاته ولا وجه لعطف الاجتناب
على ما يلتحق بما ينبئ كما توهم ثم استعمال الآلات في امتثالهما امتثال
الاوامر والنواهي ومعنى امتثالهما هو الكينونة على مقتضاهما فلا يحتمل
تركهما معا وانه ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان الامتثال انما يلائم الاوامر
اذ لا يتصور في النواهي الامتثال بناء على ان النهي طلب الترك الذي هو عدم الفعل
الا ان يقال ان ذلك بناء على ان الترك كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل بما اختاره
بعضهم ولا شك في انه يتحقق على ذلك التقدير الامتثال وما يتعلق التنبيه عليه
ان ما كلف به العبد اما اعتقادات اصلية او اعمال فرعية وصرف بعض انعم
الله على العبد لتحصيل الاعتقادات الحقة الاصلية وصرف بعضه لتحصيل الاعمال
الصالحة الفرعية فعلا وتركا وهي التي لا تحصل الا بعد تحصيل العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية وفيما ذكره قدس سره اشارة بمثال القسم الثاني والى المهمات الاول فتدبر
قوله وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقا لا يخفى ان هذه العبارة تشعر
بدلالتها على ان منشأ العموم والخصوص بينهما عرف مما تقدم من كلام الشارح
بل انما يدل على ان النسبة بينهما هي العموم مطلقا بخلاف الكفوين
فان بينهما عموما من وجه كما مر فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى ان ظاهر هذه
العبارة يشعر بدلالتها على ان منشأ العموم والخصوص عرف مما تقدم
من كلام الشارح مع ان ذلك مما لا يدل فيه اولا يفهم من اطلاق المنعم في تعريف
الحمد العرفي كون المحمود عليه اعم من النعمة الواصلة وغيرها الا ترى ان المنعم
في تعريف الشكر اللغوي مطلق يشمل المنعم بالنعم الواصلة الى الشاكر وغيرها

وايضا

171

وانه ليس في موضوع الشكر اللغوي ما يشعر بكونه بازاء النعم الواصلة الى الشاكر بها وقد سمعت
معنى عموم الحمد للنعم الواصلة الى الحامد وغيره وهو وقوعه بازاء النعم الواصلة الى الحامد وغيره
لا كونه صادقا عليهما وكونه اعم بهذا المعنى وانه ظاهر ومعنى ان علم ان عموم الحمد النعم الواصلة
الى الحامد وغيره واختصاص الشكر الى الشاكر لا يدل على تحقق النسبة المذكورة بينهما بل
مدار ذلك على صدق ما ادعي عمومه على كل ما صدق عليه ما ادعي خصوصه دون
العكس ولا يلزم ذلك من مجرد كونهما كذلك حيثية قوله مطلق الى النسب المخصوص لا يخفى ان
عموم المحمود لله تعالى وغيره واختصاص الشكر بالله تعالى لا مدخل في بيان ما ذكره الشارح
من عموم النعم الواصلة الى الحامد وغيره والقول بان معنى المطلق ههنا انه لم يقيد بكونه
منعما على الحامد وغيره يأباه قوله بخلاف الشكر اذ قد اعتبر في مفهومه خصوص منعم هو
الله سبحانه وايضا لو كان عدم تقييد المنعم المذكور في تعريف الحمد العرفي بكونه منعما
على الحامد او غيره مستلزما للتناول الحمد لهما لكان الشكر اللغوي ايضا كما اشرنا اليه كذلك
قوله ونعمه واصلة منه الى عبده الشاكر ان قرئ بالضم فواصلة اما مرفوعة او منصوبة
فعلى الاول هذه الجملة اما حالية او معطوفة على ما سبق وعلى الثاني معطوف على منعم
وواصلة حال عن نعمه وان قرئ وان جر بالتاء فواصلة ايضا اما مرفوع على انها صفة
نعمه او منصوب على انها حال منها وفي بعض هذه الوجوه المتقدمة مخدوعة كما لا يخفى
بيان ذلك في بعض آخر منها لا يدل الدليل على ما ادعاه وهو اختصاص الشكر بالنعم الواصلة
الى الشاكر ما لم يظهر لك حقيقة الحال فيتحقق هذا المقال قوله مشتملا هذا اشارة
الى ان افتراق الحمد عن الشكر لا يختص بهما بل هناك غيرهما مما صدق عليه الحمد دون
الشكر وهو فعل الاركان وكذا فعل القلب والاركان معا وكذا فعل القلب و
الاركان معا وكذا فعل اللسان والاركان معا وقد تعالى الوجه ايضا لا يفيد
عموم الحمد من الشكر اذ يجوز كون كل من الافعال الثلثة حمدا غير شكر لا يفيد كونه اعم من
الشكر وفيه بحث قوله ووجه ثالث وهو ان الحمد الوجه بظاهره لا يفيد كون

كذلك ص

وقيل الا اشارة
الاحتمال المذكور منه
۱۲

قدس سره بالحمد
تعالى فيد كره ۱۲

الحمد اعم من الشكر وذلك بين واضح ووجه رابع قد سبقت الاشارة اليه وهو ان الشاكر
بالشكر العرفي لا يكون الا عبدا كما يدل عليه تعريفه والحامد بالحمد العرفي غير مختص بذلك ولا يخفى
عليك ان مدار الوجه الاول انما هو على عموم المحمود عليه وخصوص المشكور عليه ومدار الثاني
على عموم مورد الحمد وخصوص مورد الشكر ومدار الوجه الثالث على عموم المحمود وخصوص
المشكور ومدار الرابع على عموم الحامد وخصوص الشاكر وكل ذلك ظاهر ودلالة كل منها
على ما هو المدعى يحتاج الى تامل وضم مقدمات اخر فتدبر   وما يقال الخ قد يقال مدار
هذا القول على ان ما صدق عليه الحمد العرفي منحصر في الاقسام المذكورة الشارح وليس شيء منها مما
يصدق عليه الشكر العرفي والى هذا اشار المعترض بقوله لان الحمد كصرف القلب مثلا الخ فلا يكون
مبنيا على اشتباه مفهوم الشيء بما صدق هو عليه بل يكون مبنيا على الحصر المستفاد من كلام
الشارح على وجه الالزام وقد سمعت الكلام على القول بانه مانعة الخلو وقد يتكلف في
توجيه كلام الشارح بان المراد به حصر اصول ما صدق عليه الحمد العرفي والاوجه للقول بان الفعل
المودع في تعريفه الشامل لغير الاقسام الثلثة المذكورة ايضا مما يتركب منها وليس المنتهي الى
الاقسام الثلثة المذكورة هو الفعل المذكور في التعريف بل قيد بالوحدة التي [illegible]
لا يصدق ذلك الفعل المقيد بها على غيرها مما يتركب منها كما لا يخفى على ما فيه وقال بعض الافاضل
الاقسام المذكورة في الشرح شاملة لجميع السبعة لان المراد بما فعل القلب وحده
او مع غيره وكذا الغير اما فعل اللسان والاركان معا او واحد منهما فقط وكذا المراد
بالقسمين الاخرين فتكون جميع الاقسام مكررة وغير مكررة اثني عشر قسما وغير المكررة على
التفصيل سبعة وعلى الاجمال ثلثة فعليك باستخراج الاقسام وتفصيلها والفرق
بين المكررة وغير المكررة منها وملاحظة الاجمال والتفصيل والتوفيق بينهما في السبيل
وانت تعلم ما فيه من الخلل من وجوه   دون الحمل الذي كلامنا فيه هنا على ان النسبة
بين المترادفين انما تكون غالبا بحسب الصدق والحمل ولا شك ان الحمد والشكر من المتباينات
المترادفة او على ان اطلاق العموم والخصوص مطلقا يفيد كون النسبة بين العام والخاص

بحسب

مولانا داود رحمه الله ... ١٢ منه

ان ح

بحسب الحمل او على ان النسبة بين الحمد والشكر اللغويين المذكورة اولا انما كانت بحسب
الحمل فهم منه العموم والخصوص بين العرفيين ايضا كذلك وفي كل ذلك تامل لا يخفى على
من له فطرة سليمة   لا مفهومه قد عرفت ما فيه فلا نعيد   لان الاتيان صرف
الجميع آه هذا بيان لوجه اخر لما سبق من ان النسبة بالعموم المطلق بين العرفيين انما
يصح بحسب الوجود دون الحمل ومداره على ان المفهوم من لفظ فعل انه فعل واحد
فلا يصدق على صرف الجميع الذي هو افعال متعددة فلا يكون مفهوم الحمد ايضا
اعم من الشكر بذلك الاعتبار   هو فعل واحد نقل عنه قدس سره في الحواشي هذا
الجواب على تقدير كون تنوين فعل للوحدة انتهى هذا اشارة الى جواب
آخر عن السؤال المذكور بمنع كون الوحدة معتبرة هنا وتنوينه يجوز ان يكون
للتعميم او الجنس وقيل يجوز ان يكون للتعظيم ويكون معنى قوله فعل فعل عظيم ومعنى
انه علم حاصل الجواب الذي ذكره قدس سره في الاصل اولا هو ان صرف
الجميع فعل واحد في ذاته وانما التعدد في متعلقه ولا شك ان التعدد في متعلقه
لا ينافي الوحدة في ذاته وايده بالنظير الذي اورده وحاصل ما ذكره ثانيا
هو ان صرف الجميع فعل متعدد في ذاته كما ان متعلقه كذلك لكنه واحد اعتباري
كالشكر والفعل الواحد اعم من ان يكون واحدا حقيقيا او اعتباريا فالمراد
بقوله وتحقيقه وتحقيق الجواب الدافع لذلك السؤال لا تحقيق الجواب المتقدم
كما هو المتبادر من العبارة ولما كان ما يدور عليه الجواب الاول غير
تحقيقي بخلاف ما يدور عليه الجواب الثاني عنده قدس سره اختاره دون الاول
ولا وجه للاعتراض عليه بان بينهما منافاة ولبعضهم هنا كلام لا يجدي اراده
نفعا ثم اعلم ان الوحدة الحقيقية لها معنيان الاول ما يقابل الاعتبارية

[illegible]

والشاكر بحيث لا يستقيم اصلا والاول اعم من الثاني والمراد ههنا هو المعنى الاول
وقد يقال ان الجواب الثاني اشكل بما سيأتي من كلامه قدس سره في بحث تقسيم العلم
من ان الامور المعلومة بالضرورة ان الامور المتعددة لا تصير شيئا واحدا ما لم يعتبر
معها هيئة وحدانية هي جزء صوري لها كما فيما نحن فيه فان ذلك يفيد ان لا يصدق الفعل
على صرف الجميع فتامل   والنسبة بين الحمدين اللغوي والعرفي ان الحمد العرفي والشكر
اللغوي اذا كانا متحدين لا وجه للتعرض للنسبة بين الحمدين وكذا الاولى التعرض للنسبة بين
الشكرين وذلك لانه قد تبين النسبة بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي وبقي النسبة
بين الحمدين وكذا تبين النسبة بين العرفيين وهي عين النسبة بين الشكرين على ذلك
التقدير   وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي هذا ظاهر وقد يقال ان
بينهما عموما مطلقا كما ان بين الحمد العرفي والشكر اللغوي كذلك وفيه انه
قد يتحقق الشكر العرفي بدون الحمد اللغوي في فاقد التكلم فيكون بينهما عموم من وجه
لا مطلق وحمل قوله وكذا الاشارة الى ما ذكره من العموم والخصوص من وجه بين
الحمدين مع كونه خلاف سياق الكلام مما يأباه   وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي
ايضا وقد يقال ان هذا القول انما يأباه اذا كان قوله وكذا الاشارة الى النسبة
بين الحمدين فقط واما اذا جعل اشارة الى مجموع الاولين على سبيل اللف و
النشر مع الترتيب فلا وقد يتكلف في اصل السؤال بان المراد باللسان
منشأ الاظهار لمعاني الضمير عبارة او اشارة او كتابة او غير ذلك ان وجد
ولا شك ان فاقد التكلم يتحقق فيه صرف الجميع بحيث يكون شاملا للفعل اللساني
فيكون النسبة بينهما العموم المطلق محفوظة وهذا مع كونه بعيدا كل البعد يكون
شاملا للفعل الاركان ايضا وما قيل ان مجرد تحريك فاقد التكلم اللسان

للثناء

للثناء والتسبيح حمد لسانا ففيه ايضا بعد لا يخفى   بحسب الوجود وقد يقال
ان لفظ العموم والخصوص انما يطلق على العموم والخصوص بحسب الحمل و
العموم والخصوص بحسب الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي لا المعنوي
في التنبيه المستفاد من قوله وكذا انما هو فيما يطلق عليه لفظ العموم والخصوص
واعلم ان الامام الرازي قيل المقصود منه هو الاعتذار من جانب الشيخ
عما قيل عليه من ان الوصف لم يجر على اطلاق لفظ الحمد والشكر على المعنيين
المذكورين ولكن انا ما حصل بهذه المعذرة شيء على كون مجرد ذلك في
اثبات المعنى العرفي لهما ولكن فيه مجال   وبهذا المعنى
ورد قوله قيل الباعث على هذا القول هو ان الشكر باللسان اللغوي
ليس بقليل بل هو كثير والى ضعف هذا الباعث اشار بقوله قيل وقال
فيما نقل عنه في الحواشي انما قال قيل لاحتمال ان يكون شكره قليلا لغة اشهر
والنص يجوز ان يكون ذلك باعتبار مقارنته للاخلاص الذي يدور عليه
الاعتداد بالاعمال على ان الكريم بان الآية الكريمة انما وردت على
ذلك المعنى يتوقف على العلم بوجود ذلك الاصطلاح وقت نزولها
وذلك غير متيقن هذا آخر ما قصدنا ايراده على مباحث الحمد بعون
الله تعالى وحسن توفيقه   تم بالخير يوم الاربعاء اواخر شهر
رجب من شهور سنة ثلث وعشرين تسعمائة   قد تمت
على يد العبد المذنب المحتاج الى رحمة الله الملك العزيز حسيني
بن شاه حسن بن محمد بن محمد العلوي الخلوتي عفا الله ذنوبهم
في اوايل عشر الاخير من شهر جمادى الاول سنة ثمان وثمانين تسعمائة
الهجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

واعلم انهم حصروا الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقة والتضمن والالتزام
وذلك لان اللفظ اذا كان دالا على معنى بحسب الوضع فذلك المعنى
الذي هو مدلول اللفظ اما ان يكون عين المعنى الموضوع له او داخلا
فيه او خارجا عنه فدلالة اللفظ على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع لذلك
المعنى مطابقة ودلالته على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى دخل فيه ذلك
المعنى المدلول للفظ تضمن ودلالته على معناه بواسطة ان اللفظ موضوع
لمعنى خرج عنه ذلك المعنى المدلول التزام وههنا اعتراض مشهور وهو انه
اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى مركب من امرين يكون احدهما لازما للآخر فدلالته
على الجزء اللازم للجزء الآخر لكونه داخلا في المعنى الموضوع له فهي تضمنية
بلا شبهة ولدلالته عليه لكونه لازما للجزء الآخر وهذه الدلالة ليست مطابقة و
لا تضمنا لانها ليست لكونه جزءا من الموضوع له بل لكونه لازما للجزء الآخر
ولا التزاما لكونه داخلا في المعنى الموضوع له لا خارجا عنه والجواب ان هذه
الدلالة بسبب الوضع ضرورة والا فهي خارجة عن المقسم فلا اشكال و
لا شك ان الوضع ليس لذلك المعنى بل للمعنى الذي دخل فيه ذلك المعنى المدلول
فهي تضمن قطعا هذا الجواب ظاهر الانطباق على ما ذكرناه وهو كلام صاحب
الكشف والكاتبي ومن تبعهما واما على كلام القاضي الارموي من ان
التضمن دلالة اللفظ على جزء ما وضع له من حيث هو كذلك فباعتبار
انه راجع اليه كما يظهر بالتأمل الصادق واجيب عنه بوجه آخر
وهو منع تحقق الدلالة الثانية علة مستند الى ان اللفظ اذا دل على
معنى باقوى الدلالتين لم يدل عليه باضعفهما ورد بان العلة المقتضية
وتوضيحه ان السبب الضعيف للدلالة اذا تحققت وجب تحققها سواء كانت قوية او ضعيفة والدلالة المحقق
للشيء يضمحل اثره عند وجود الضعيف مع القوية اذا كانا من جهتين مختلفتين
السبب القوي كما ان السالك له سببان سبب قوي وهو شعاع الشمس و
سبب ضعيف وهو شعاع الشمع يضمحل اثر الثاني عند وجود الاول وكذا العلم
وجود الالفاظ باللفظ المسموع ... ١٢

لا يقال ان اللازم الذهني انما يلزم تصوره من تصور ملزومه اذا كان
الملزوم مخطرا بالبال لا مطلقا كيف ولو كان كذلك يلزم ان لا يتجاوز
الذهن عن المتلازمين ههنا كما هو مقتضى نظر بل يلزم ان لا يمكن تجاوزه عنهما لاستلزام
تصور كل منهما تصور الآخر وانه بين البطلان فعلى هذا يمكن منع تحقق الدلالة
الثانية بناء على ان الجزء الملزوم ليس مخطرا بالبال بل المخطر بالبال هو المجموع
المركب لا غير فلا ينتقل الذهن منه الى الجزء اللازم لكونه لازما لذلك الجزء و
الفرق بينه وبين الجواب الثاني انما هو بالسند والمنع واحد والسند الثاني اولى
ولا يخفى ان الانتقال في الصور التي ذكروها في بيان انتقاض تعريفات
الدلالات الثلث بما صدق على تعريف الآخر انما هو من المخطر
بالبال فلا يختلج فيه ويمكن انه لا يتم في بعض الصور وقد يجاب عنه بانها التزامية
لان الجزء اللازم من تلك الحيثية ليس بجزء من المدلول المطابقي وفيه انه لا يمكن
ان الدلالة الالتزامية بل لا بد فيها من كونه خارجا عن المعنى الموضوع له وانه
هنا هذا وينبغي ان يعلم انهم حكموا بان الحصر المذكور وهو حصر الدلالة اللفظية
الوضعية في تلك الاقسام الثلثة المذكورة عقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما
ان يكون على نفس الموضوع له او على جزئه او على خارجه ويرد عليه انهم ان
ارادوا بالحصر العقلي ما يدور بين النفي والاثبات كما هو المتعارف
فيما بينهم يلزم ان يكون بديهيا بل اوليا ولا شك ان الحصر المذكور ليس بديهيا
فضلا عن ان يكون اوليا ووجهه يعلم مما سبق من الاعتراض بوجوه ومنعه
وما ذكروه في بيان كونه عقليا انما يجدي نفعا لو لم يحصروا حدود الدلالات
الثلث فيما يتوسط الوضع له او لجزئه او لما هو خارج عنه او ما يجدي
عدده لكن معتبر فيها وان ارادوا به ما يحكم العقل بصحته اما بديهة او
بدليل قطعي فنتيجته انه مع كونه خلاف ما هو المتعارف فيما بينهم لا دليل عليه
ما ذكروه في بيان ... بيانه ووجهه يعلم مما اشرنا اليه آنفا وبالجملة ان الحصر
... ١٢

~~[illegible]~~

رسالة تمام مشترك تصنيف مولانا [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء المنفرد للماهية المحمول عليها اما جنس او فصل مطلقا لانه ان كان تمام الذاتي المشترك
بينها وبين نوع ما مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما
اولا اختص بها فلانه يميز الماهية عن غيرها في الجملة تميزا ذاتيا وهو ظاهر وان لم يختص فلانه
لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع آخر مباين لها لانه خلاف المقدر بل
لا بد ان يكون بعضا من تمام المشترك بينهما فهناك تمام مشترك هو بعضه وجزؤه فان اختص
بتمام المشترك يكون فصلا للجنس الذي هو تمام المشترك فيكون فصلا للماهية
في الجملة وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك والا لزم ان يكون بازاء
كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيه فيكون
ذلك الجزء للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر
وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمامات مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير
متناهية وذلك مستلزم لامتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة
بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك كذا ذكره الشارح في الطوالع وهو مشهور فيما بينهم هذا المطلب و
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك

بان يكونا ذاتيا لها ولا يكون ذاتي لها خارج عنه ١٢ منه

المعنى ان حمل هنا على المتعارف فكل من العلم [illegible] الدليل محل بحث و
ان حمل على غير المتعارف فالدليل محل تامل الا ان يضم اليه مقدمات اخر
تامل يظهر لك حقيقة الحال انه تحقيق هذا المقال منه

الاول بان يكون بازاء المبهم نوعان متباينان وجا بيان للمبهم يشاركهما كل
منهما في تمام مشترك بين المبهم وذلك النوع ولا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك
قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة قال بعض الافاضل يمكن دفع هذا الاعتراض
من غير بناء على تلك المقدمة بان يقال ذلك الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك
بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين المبهم وذينك
النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان
يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر
واورد عليه ان للمعترض ان يختار الشق الاول من الترديد ويمنع كونه خلاف
المقدر لكونه واستلزامه خلاف المقدر انتهى ويتوجه انما المستلزم خلاف
المقدر انما لو استلزم كونه تمام الذاتي المشترك بينهما كونه تمام الذاتي المشترك
بين المبهم وبين نوع ما مباين لها وهو ممنوع اذ لا يجوز ان يكون تمام الذاتي المشترك
بين الانواع الثلثة المذكورة ولا يكون تمام الذاتي المشترك بين المبهم وبين
نوع ما مباين لها اصلا ورد ذلك بان المراد من قولهم ومن نوع ما هو التعميم لا
الوحدة ومصداقه صدق تعريف الجنس وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو على ما هو تمام المشترك بين الانواع الثلثة فصاعدا انتهى فيظهر
خلاف المقدر واجيب عن اصل السؤال بوجه آخر وهو ان الجزء الذي
كلامنا فيه اما ان لا يوجد في نوع مباين للكل من تمامي المشترك او يوجد فان لم يوجد
كان مميزا لها عن النوع المباين فيكون فصلا ومميزا للماهية في الجملة وان وجد فيكون
مشتركا بين الماهية وبين ذلك النوع المباين لها لان مباين الجزء مباين للكل
وليس تمام المشترك بينهما اذ هو خلاف المقدر فيكون بعضا من تمام المشترك فهناك

تمام

هو الفاضل المحقق مولانا علي القوشجي في شرحه للتجريد منه

تمام مشترك ثالث لا يمكن ان يكون واحدا من الاولين لانهما متباينان لهذا النوع وهو
جزء ثم نقول ذلك البعض اما ان لا يوجد في نوع مباين لتمام المشترك الثالث فيكون
مميزا له وللماهية من هذا المباين فيكون فصلا او يوجد فليس تمام المشترك بينهما بل يكون
بعضا منه فهناك تمام مشترك رابع لا يمكن ان يكون واحدا من التمامات
الثلث الاول لما مر وهلم جرا فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية وهو محال و
اما الانتهاء الى بعض تمام المشترك الذي لا يوجد في نوع مباين لتمام المشترك فيكون
مميزا له فيكون فصلا للماهية في الجملة وهو المطلوب وحاصله ان ما يتجه عليه ان الجزء المذكور
مشترك بين تمامي المشترك ومشترك ايضا بين النوعين المتباينين للماهية ومشترك
ايضا بين تلك الانواع الثلثة فاذا ردد في كل من الموضعين الاولين فللمعترض ان
يختار الشق الاول من الترديد ويمنع كونه خلاف المقدر واستلزامه ايضا وقد
عرفت حال الترديد في الموضع الثالث وههنا ابحاث اخر تركناها تستدعي المقام
ايرادها احدها ان التقييد بالمفرد لدفع ما قيل من ان المحصر حصر جزء المبهم في
الجنس والفصل فقط لان الجوهر الناطق او الجوهر الحساس مثلا جزء مبهم الانسان
مع انه ليس بجنس ولا فصل وفيه ان الافراد والتركيب انما يعتبران بالذات في
الالفاظ وفي المعاني بالعرض بتسمية للمدلول باسم الدال على عكس الكلية والجزئية
فلو وضع لمعنى الجوهر الناطق او الجوهر الحساس مثلا لفظ مفرد كان من المعاني
المفردة مع انه لا يكون جنسا او فصلا وذلك ليس كذلك لو لا وجه لجعل جنسية المفهوم
وفصليته دائرين على الالفاظ وثانيها ان القول بان جزء المبهم اذا كان مختصا
بها مميزا عن غيرها في الجملة الى ان الجنس لو في الوجود مميزا ذاتيا لا يظهر اذا كانت تلك
المبهم المفهومات الغائبة الشاملة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة
لا تحتاج شيئا لان التحقيق ان نقول ان اجزاء امثال تلك المفهومات ليست اجناسا لها
لانتفاء النوع مباين لها لان كل مفهوم اخص منها مطلقا او وجها وانما لا نهاية
فصولا لها لانتفاء تميزها وكذا اشكال القول بتميز المفهومات العرضية المختصة بها اياها

فيه رد على من توهم خلافه منه

171

وقد يحصل القول بان كل فصل مقول في جواب اي شي هو في جوهره وكل خاصة مقولة في جواب
اي شي هو في عرضه لا بمعنى التميز بالنسبة اليهما مطلقا فعلى هذا الجوهر المطلق مثلا بالنسبة الى الممكن
العام ليس بخاصة وهو لا عرض عام وثالثها ان الجزء اذا اختص بها فلم لا يجوز ان يكون
تمام المشترك بينها وبين نوع ما مباين لها لانه خلاف المقدر لكن لا نم انه لا بد ان يكون بعضا من
تمام مشترك بينها لجواز ان يكون ذلك الجزء عرضيا لنوع مباين لها فهو ليس تمام المشترك بينها وبين
نوع ما مباين لها ولا بعضا من تمام مشترك بينها ورابعها ان تركيب الماهية من امور
غير متناهية لا يستلزم امتناع تعقلها بالكنه بالقياس الى القوى العالية لجواز ارتسامها
بكنهها على التفصيل فيها واما الترتيب بين تلك الامور فليس بلازم من البرهان حتى يقال
ترتيبها في وجودها في تلك القوى العالية يستلزم التسلسل في الامور العينية فيلزم امتناع تعقلها
بالقياس واما بالقياس الى القوى القاصرة فانما يستلزم ذلك اذا لم يكتف في تعقل كنه
شي بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل
ولو سلم يرد عليه ما قيل بنحو على فرض الكلام في الماهيات المعقولة انا لا نسلم ان شيئا من
الماهيات معقول بالكنه وبالجملة كل من الملازمة وبطلان اللازم ممنوع واعلم ان المشهور في
كتب القوم اخذ التسلسل في هذا الدليل وقال المحقق الرازي وليس يعني بالتسلسل هنا ترتب اجزاء
الماهية الى غير النهاية لان الترتيب بين تمام المشتركات غير لازم من الدليل بل تركيب الماهية
من اجزاء غير متناهية المستلزم لامتناع تعقلها على ان الكلام مفروض في الماهيات المعقولة
انتهى كلامه ولعله منشأ الترك التسلسل في التقرير الذي نقلناه اولا ثم ان الدليل المذكور
انما كان مبنيا على القاعدة القائلة بانه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة
واحدة كما هو مقتضى القول بان لا مدفع للاعتراض المذكور الا بتلك القاعدة يلزم التسلسل
ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها فوق بعض الى غير النهاية وبالجملة
ان بني الدليل على القاعدة المذكورة يلزم التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية والا
فلا يلزم اصلا وجود الامور الغير المتناهية بناء على ذلك الزعم فضلا عن التسلسل وكذا

هذا على مقتضى كلامهم ١٢ منه

قاله المحقق الشريف مدرس في حواشيه للمطالع ١٢ منه

[illegible]

ولو